۲۱۸۸ ح

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب ..... شرح مجمع

مؤلف .....

موضوع .....

شماره قفسه .....

شماره ثبت کتاب

۴۱۹۲۳

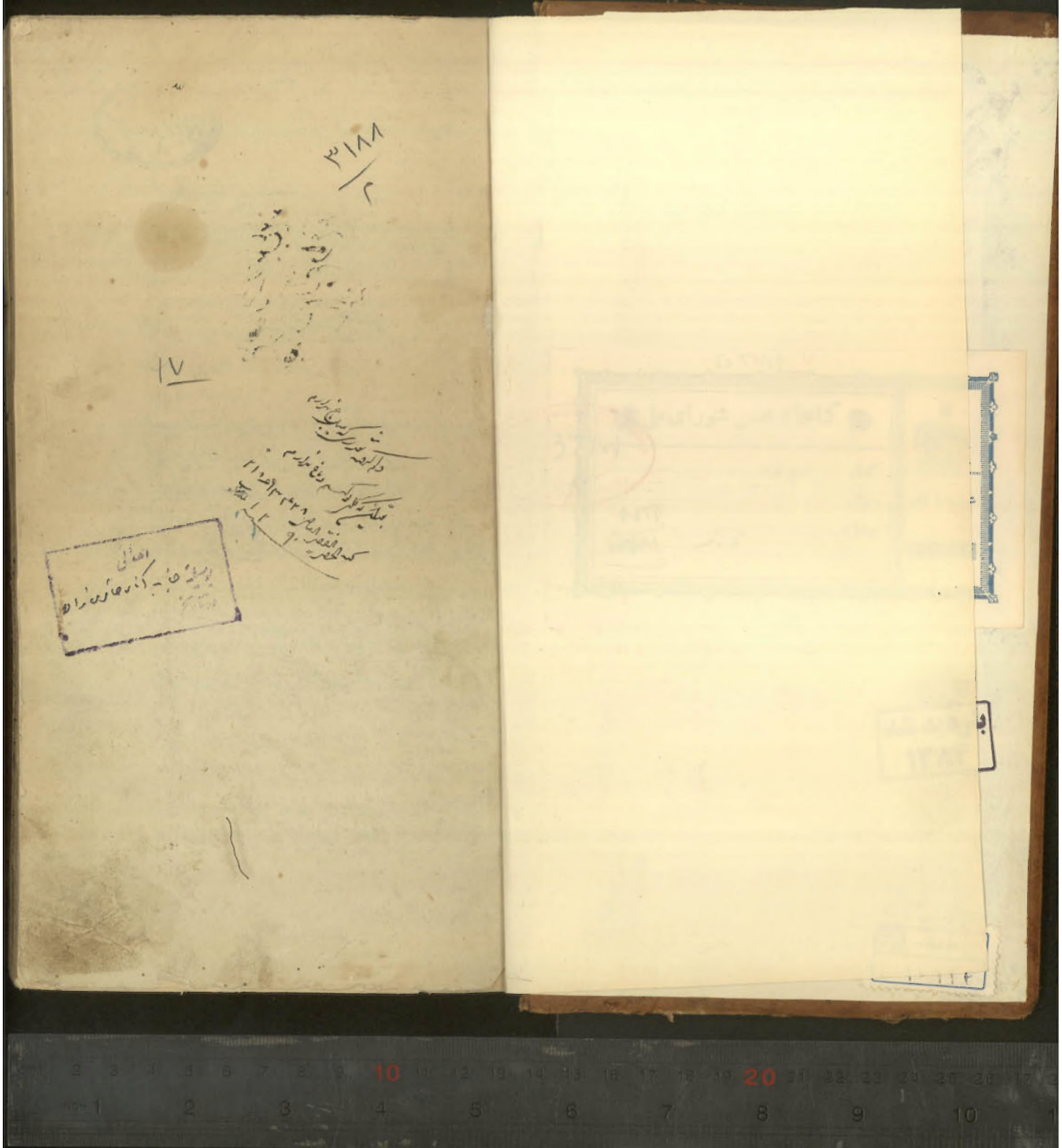
۱۰۱۳۴

۱۰۱۳۴

بازدید شد
۱۳۸۴

خطی ـ فهرست شده

۱۰۱۳۴



بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الفصل الاول في الجواهر

قدم البحث عنها على مباحث الاعراض لان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فسبب ذلك ان تقدم
بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدم مباحث الاعراض نظرا الى انه يمكن استدلال
باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كالاستدلال باحوال الحركة على كون الجوهر حادثا
الا انه يقطع النظر عن هذه المشاهدة في زمان مشاهدة على عدم تركيبها من الجواهر
الافراد الغير المشاهدة لا غير ذلك مما تطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وانما بدأنا
بان تعريف الكم المتصل لا يمكن الا بعد معرفة الزاوية والبعد القائمة الممكن اما ان
يكون موجودا في الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه لا يكون في موضوع هو
المحل الحلول فيه اي الاختصاص الناعت وهو العرض او تابعه لا يحل في الموضوع
وذلك اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر خرج الواجب
عن التعريف بالجوهر حيث جعل المقسم الممكن ظاهرا وكذلك اذا جعل المقسم الموجود
مطلقا وقع في عبارة الامام لان تعريف الجوهر هو الموجود لا في الموضوع وما ضاهاه
ماهية اذا وجدت في الخارج كان لا في الموضوع وليس لها تمام ماهية ووجود زايد عليها وهو
امتا مفارق عن المادة اصلا اي الحل المتقوم بها الحال في ذاته وفعله اي الايجاد

في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او مفارق عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مفارق للمادة
فاما ان يكون كلا الجوهر اخرج وهو المادة وفي جعل المادة من اقسام المفارق للمادة نوع عزازة فالاولى
ان يقال او غير مفارق بدل قوله او مقارن وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من
التقسيم فالاولى تاخيره لتقسيم الجوهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون
حالا في جوهر اخر وهو الصورة او ما يتركب منها او من الجوهرين الحال المحل وهو الجسم فالاولى
لابد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل فانه لقد استبعد
في وجود جوهر غير جسم ان يكون مركبا من جوهرين يكون احدهما حالا في الاخر متقوما له فزاد
تقسيما اخر لابد عليه هذا الاحتمال وهو ان الممكن اما ان يكون سببا حالا في شيء ام لا فان الاول
اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا
وهو الجسم او جزءا منه وهو الهيولى او متحيزا ولا جزءا منه وهو اما ان يكون مدبرا للجسم
وهو النفس او جزءا منه او لا مدبرا له جزءا منه وهو العقل او جزءه والموضوع والمحل
مترادفان وجعلا عدلا للعموم والخصوص قد ظهر مما ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقا
من المحل لما قررنا من ان المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه
كالمادة وقد تبين بما مر ضد ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم مطلقا و
وكذا الحال والعرض قد مر ان العرض هو الحال في الموضوع والحال قد يكون لا في الموضوع
كالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض وبين الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل
المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه ويصدق العرض على المحل والحال جزءا لا كليا
فانه يصدق بعض المحال عرض كالحركة فانها محال الجسم وليس بصدق كل ما هو محل فهو عرض
لان من المحال ما هو جوهر وكذا يصدق بعض الحال عرض ولا يصدق كل حال فهو عرض
لمكان الصورة ويظهر من ذلك ان الجوهر ايضا يصدق على المحل والحال جزءا لا كليا
والجوهرية والعرضية من نوائي المعقولات لتوقف نسبة احديهما على وسط واختلاف الاوساط

في الاولية والمعقول منها ما شاركه عرضي اختلف الحكماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا واختار
المصنف انه ليس بجنس لما تحته من الانواع الجواهر كما ان العرض يتوقف نسبته الى جنس لما تحته
من الاعراض واحتج على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر والعرض يتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على وسط
اذ لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بواسطة فانا نحتاج في اثبات جوهرية النفوس الناطقة والصور
النوعية الكمالية في الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل
الاعراض وكذا في اثبات عرضية المقادير والاشراء والالوان يحتاج الى استدلال فلا يكون
شيء من الجوهر والعرض جنسا لما تحته لان ذا ما الشيء كلما مر بيانه يكون بين الثبوت
لذلك الشيء وورود بان ذا ما الشيء انما يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشيء متصورا
بالكنه والا سلم ان ما ذكر من الامثلة قد تصور بالكنه بل المتصور من النفوس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج عن ماهيتها وكذا الكلام في سائر ما
ولو كانت الماهية معقولة بالكنه في هذه الامثلة لامكن ان لا يحتاج فيها الى دليل اصلا
الثاني ان مفهومي الجوهر والعرض كلما معقول على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان
انواع الجواهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض وكذا انواع الاعراض بعضها اولى من بعض
بالعرضية والذاتي لا يكون معقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له وورد بان لا نسلم اختلافا في
حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولية وعدمها ولو سلم فقد مر ان ما ذكر في بيانه على تقدير صحته انما
يدل على ان المعقول بالتشكيك لا يكون بجميع ما تحته من الامور التي يقال عليها بالتشكيك
لا على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها فجاز ان يكون الجوهر والعرض جنسا لبعض ما تحته
وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث ان المعقول من الجوهر امر مشترك عرضي بالنسبة الى
ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغني عن الموضوع ونعقل من
العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك ان هذين المفهومين انما ثبتا الموضوع هما خارجان
بالقياس الى ما يغايرهما اعني للموضوع والذي لا يكون كذلك فانه يثبت لما هو ذاتي له وان

فيها الماهية

قطع النظر عن جميع ما عداه وانما قال الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والمدعى للملكون
جنسا للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول منها عرضي اشارة الى ان هذا الوجه انما اقيم دليلا على عرضية هذين
المفهومين اللذين يعقلان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر
بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم وعلم ان
المصنف لم يكتف بعرضية مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليهما انهما من المعقولات
الثانية ولم يرد في الدليل على ما استدل به على عرضيتهما بين المفهومين ووجه ذلك بانه لما ثبت
كونهما زايدين على ما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم مثلا امر تحقق زايد
على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد مثلا امر تحقق زايد على ذاته هو العرضية اقول وانت خبير بانه
انما يثبت بذلك كونهما امرين اعتباريين غير متصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية
فانها كما عرفت مرارا عبارات عن عوارض الوجود الذهني وظاهر انهما ليسا منها واستدل ايضا
بان الجوهر لو كان جنسا لما تحته من الجواهر لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع
المندرجة تحت الجنس فتلك الفصول اما ان يكون جواهر او اعراضا فننقل الكلام الى ما به
تمايزها ويلزم التسلسل او ذهاب سلسلة اجزاء المهية الى غير النهاية فيلزم استلزام تعقل الانواع
الجوهرية واما ان تكون اعراضا فيلزم افتقار الجواهر الى الموضوع اذ يلزم من كون العرض محمولا على الجوهر
ونفسه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع وما يقال من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض فغير
مانع من ان يكون تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر آخر مقوم لذلك الجوهر والجواب انه قد مر ان الامر
بعقلهم الجوهر جنسا لما تحته انما هو بحسب ما تحته من الحقايق المحصلة النوعية لانه جنس لكل ما
يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق
عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين في موضعه
فكيف يدعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم التسلسل

ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الضد العدم وقد يطلق التضاد
على البعض باعتبار اخر قد مر ان بعضهم اعتبر في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع وذلك

قطع النظر

صرحوا بانه لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها واخرين اعتبر المحل مطلقا بدل الموضوع
ولذلك اثبتوا التضاد بين صور النوعية للعناصر وما يقال من ان الفناء ضد للجواهر فاذا خلق الله
انتفر الاجسام باسرها ففيه ان المعقول من الفناء ليس الا العدم والعدم لا يكون ضدا شيء لان
الضد لابد ان يكون وجوديا على ما مر في المتن ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال بيجوز ان
ان يحل انسان في محل واحد سوادا كاتا جوهرين كالبياض الواحدة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية اعراض
عرضين كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة الا مع التماثل اذ لا يجوز ان يحل المتماثلان في محل
واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بالعوارض بتصفان
بهما فان اتصاف احد المتماثلين دون المثل الاخر بعارض من تلك العوارض متوقف على امتياز
عن المثل الاخر فلو كان امتيازه به لزم الدور ولا بامر اخر سوى ما ذكر لان كل امر منسوب اليهما
نسبة واحدة اذ لو امتازت النسبتان فذلك الامتياز اما بذلك الامر وهو باطل لكونه واحدا
بالفرض واما بماهية المتماثلين او بلوازمها او بعوارض يحل فيهما وكل ذلك باطل على ما مر انفا والجواب
انا نختار ان امتيازهما بعوارض ولا تضاد لا يتوقف على امتياز سابق والى هذا اشار بقوله ان ذلك
دور معية كما مر في بحث التشخص وايضا لو تم ذلك لدل على امتناع حلول المثلين في محل واحد
بطريق التعاقب ايضا بخلاف العكس اذ وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام
العرض الواحد بعينه بمحلين لانه لو قام عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتعين الواحد عن
عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم بمحلين عرضين لم يكن حال هذين
العرضين في الاثنينية الا كحال العرض الواحد الذي فرضناه قائما بمحلين فيلزم ان لا يتفصل
اثنان في اثنينية عن الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية وايضا لو جاز حصول
عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما قطعا
والثاني باطل فكذا المقدم وجوزه بعض من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين
والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المنتسبة الى الاطراف

بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب
والبنوة بالابن وكان منشأ هذا التوهم هو تماثلهما مع الاتفاق في الاسم وابو هاشم
ايضا من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض موجود قائم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه
باكثر منهما حتى انه اذا تالف جسم من اجزاء كثيرة قام عنده بكل جزئين متجاورين منها
تاليف واحد اما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف لابد له
من رابط به يصعب التفكيك وذلك هو التاليف وليس قائما باحدهما فقط والا
لم يجب صعوبة الانفكاك بينهما بل بكل واحد منهما ليكون وحدة المحال فيهما موجبة
لعسر الانفكاك بينهما واجيب عنه بانه مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو
ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال صعوبة الانفكاك الى الصانع الفاعل المختار
لا الى عرض واحد قائم بكل منهما بسبب تاليفها واما الثاني فلانه لو قام باكثر من جزئين
كالثلثة مثلا لانعدم بانعدام احد الجزئين الاجزاء ضرورة انعدام المحال بانعدام المحل
الذي هو جميع الاجزاء والازم بطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين
ورد بان لا نسلم ان التاليف الباقي بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم بالثلثة
لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير ممالم يقل
به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بسطح
الجوزة بتمامه متحيزة الى اعضائه القيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه هو ان
يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الاخر لا ان يكون العرض الواحد
قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا كذا في هذه الصور وما ذكرنا يظهر الجواب
عن قول ابي هاشم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اذ القسم المحال
لا يستلزم انقسام المحال وكذلك انقسام المحال ايضا لا يستلزم انقسام المحل
الا نرى ان قسمان احدهما الانقسم الى اجزاء متشابهة في الوضع اذا اجزاء يصح ان يقال
في كل جزء منها انه هو من صاحبه وبسيرا جزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء غير

غير متباينة في الوضع سواء كانت خارجة كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل وظاهر ان
القسم الثاني من الاقسام غير مستلزم من الجانبين واما القسم الاول فظاهر ايضا ان انقسام
الحال بهذا الانقسام يوجب انقسام المحل ايضا فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء الحقيقية
يوجب انقسام الجسم الى اجزائه كذلك وكيف لا وكل جزء منه انما يفرض في حيز من محله واما انقسام
المحل به فهل يستلزم انقسام الحال فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقا وهو ان الحال في المحل
منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ان كان حاصلا بتمامه في واحد منها فقط كان محلوه ذلك
الواحد دون المجموع وهو خلاف المفروض وان كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك
الاجزاء كان الواحد بالشخص حالا في محال متعددة وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد شيء من ذلك
الحال في شيء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحال حالا في ذلك المحل بالضرورة وان
وجد في كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما الى اجزاء متباينة هي
كالمحل ومنهم من فصل وقال ان الحال في المنقسم كذلك ان حل فيه من حيث ذاته المنقسمة
لزم الانقسام على حسب انقسام المحل كانبساط الحال في ذات الجسم وبسيط حلوله فيه حلولا
سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه
وكان حلوله فيه غير سرياني ويستدل على ذلك بان الوحدة حالة في محلها قطعا وكذا النقطة
في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم وكثير منها ليس منقسما بانقسام محلوه وكذا الاضافات
مثل الابوة والبنوة حالة في محالها وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يقال في كل من
من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول في المنقسم لا يوجب الانقسام اذا لم يكن
سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شيء منه في شيء من اجزاء المحل استحال حلوله في
ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال حالا في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون
شيء منه حالا في شيء من اجزاء ذلك المجموع كما في الصور المذكورة لكن الامام في الملخص
ادعى بداهة ذلك الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة في الخارج
اقول ان البديهة لا تفرق في ذلك بين الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس

الامر فكما يجوز في الاعتباريات ان يشغل كل المحل لا بطريق السريان جاز في الخارجي ايضا ذلك
لكن برد انا اذا قطعنا من جسم مخروط مستدير مثلا قطعة من جانب قاعدته لزم ان يتعدم النقطة
التي على رأس المخروط لانعدام محله الذي هو مجموع المخروط ويحدث نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا
جسما مكعبا فيما بين سطحه الاعلى والاسفل لزم ان يتعدم سطحي خطوطها ونقاطها ويحدث سطحان اخران
مع الخطوط والنقط لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف باقية على حالها ولا تاثير لذلك
في وجودها وعدمها لا يقال هذه الاطراف امور اعتبارية لا تتصور فيها الحركة والانعدام لانا
نقول لو سلمنا انها اعتبارية فليست من الاعتباريات المحضة بل من الاعتباريات التي في
نفس الامر مثل هذه الاعتباريات يتصور فيها الكون بعد ان لم يكن كالعمى يحدث في الشخص
بعد ان لم يكن اعمى والموضوع من جملة المشخصات اذ الوضع يحتاج في تشخصه الى موضوع هو جسم
الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا عنه في تشخصه وهو مستغن عنه في الوجود اذ انه
يمكن عنه بوجوده اولان التشخص مفتقر الى الوجود فلو افتقر العرض الى موضوع في وجوده لزم
افتقاره اليه في تشخصه ايضا بالواسطة والمستغني عن المحل في الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا
اليه فلا يكون عرضا هف اقول فيه نظر لانا لا نسلم استغناءه عنه في الوجود قوله لانه يمكن عنه
بوجوده قلنا ان اردت ان الفاعل يوجده من غير حاجة الى الموضوع فذلك اول المسئلة
وان اردت انه يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فذلك لا يفيدنا لان الاحتياج اعم
من الاستفادة وايضا قوله لان التشخص مفتقر الى الوجود ممنوع فانهما متلازمان من غير
افتقار لاحدهما الى الآخر الثاني ان تشخص العرض ليس بماهيته ولا بلوازمها والا لشخص
في تشخصه الى المحل فيه وان لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا ينفصل لا يكون
حالا فيه ولا محالة لان نسبته الى جميع افراد الماهية على السوية فكونه علة لتشخص هذا الفرد
دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ننقل
الكلام الى علة تشخص ذلك الامر وترجع اخرا الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل
اقول وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون في محل العرض على سبيل التناوب امور غير

غير شائعة بمعنى كون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا التسلسل جايز عند الحكماء فالاولى
ان يقال كون المحل علة لتشخص العرض اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة يكمل فيه القابل
يمكن الجواب بانا لانسلم ان تشخص العرض لو كان لما حل فيه لزم الدور قوله لان حلوله في المحل
متوقف على تشخصه قلنا مسلم لكن تشخص العرض ليس متوقفا على حلول ما حل فيه بل على ذاته كما ان
حلول الصورة في الهيولى متوقف على تحققها ووجودها بتوقف على ذاتها لا على حلولها ولا محذور
في ذلك ولو سلم نقول انه دور معية كما مر غير مرة وايضا لانسلم ان نسبة المتفصل الى الكل على السواء
لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين خاصة سيما اذا كان الفاعل مختارا وايضا بهذا
الدليل لا يطرد في عرض يتحصر نوعه في شخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة تشخصات
العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع مشخصا لا يكون
محتاجا الى موضوع مشخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد
وجودا مشخصا خارجيا فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى هذا الموضوع
المعين وانتفى بانتفائه العرض ايضا ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه اقول فيه نظر
لانه يجوز ان يكون موضوعات متعددة كل واحد منها لذاته يوجب تشخص العرض الواحد فاذا
زال احدها بزوال سببه وحصل الاخر لحصول سببه بقي تشخصه بالبتة ولم ينعدم ولا
يكون المشخص ههنا امرا مبهما بل كل واحد من المعينات وان اجيب بانه يستلزم
توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما قام على امتناع
توارد ما على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا لو تم هذا الدليل لدل على ان الجسم
لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حز اخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز
والحيز المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز شخصي فالجسم لا يتحقق وجوده الا
في حيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لا يقال حاجة
الجسم الى الحيز انما هي في حال من احواله اعني التحيز لا في وجوده او تشخصه فلو انتفى الحيز
الحيز المعين لتحقق تحيزه المعين لا وجوده او تشخصه كما في العرض لانا نقول بل طريق

عرفت ان الجسم لا يحتاج في وجوده والا في تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجود المشخص الا في حيز ما
كما ان العرض لا يتصور وجود المشخص الا في موضع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج في تحيزه
الى الحيز فمنشأ هذا الاحتمال قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض
عن الموضوع لاحتياجه اليه في عروضيته التي هي من لوازمه او في غيرها من اللوازم لا في وجوده
او تشخصه وما ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع مشخص للعرض قائم بعينه في ان الحيز
مشخص للجسم وما يرد عليه مشترك فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب اما عن النقض
فبانهم زعموا ان الموضوع المعين مشخص للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين
مشخص للجسم لجواز ان هذا الجسم المشخص قد يفارق مكانا الى اخر مع انه ذلك الموجود
المشخص فلا يكون الجسم المشخص محتاجا في وجوده والا في تشخصه الى مكان معين و
جريان الدليل في الحيز ممنوع فان دليلهم في الحيز يتوجه باختيار ان تشخص الجسم عليه
واما عن المنع فبان المراد بالمشخص اعراض مكتنفة بالشخص او امور متعلقة
بها يحصل منها في الذهن صورة جزئية مطابقة للشخص تنتهي الى الشخص بسبب انضمام
الى النوع يسمى تشخصا وقد مر ذلك في بحث التشخص ولا شك ان الصورة الجزئية انما
يحصل من امر مشخص جزئي ولا يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية من جزئي اخر
فاذا انتفى ذلك الجزئي الذي حصل منه التشخص انتفى التشخص وانتفى بانتفائه
الشخص ايضا اختلفوا في ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون
على انه ممتنع والحكماء على انه جايز بل واقع واختار المصنف مذهب الحكماء فقال
وقد يقتصر الكمال الى محل بتوسط كالسرعة والبطوء فانهما يكملان اولا في الحركة
وبتوسطها يكملان في الجسم وكالخشونة والملاسة فانهما عرضان من مقولة الكيف
حالتان في السطح الحال في الجسم وكالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها
اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة فانها عرض قائم بالخط وكالخط
فانه عرض قائم بالسطح يعني ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم والحكم

واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط والسطح عندي ولو سلم فمن الجواهر لا للاعراض
ومثل الخشونة والملاسة والاستقامة والانحناء على تقدير كونها وجودية
انما تقوم بالجسم والسرعة والبطؤ ليس عرضين زائدين على الحركة قائمين بها بل الحركة
امر ممتد تتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان السرعة
والبطؤ ليس لتخلل السكنات فمطلقات الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطؤ
عايدان الى الذاتيات دون العرضيات او هما من الاعتباريات الاضافية للحركة
بحسب الاضافة الى حركة الاخرى بقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا
تختلف باختلاف الاضافة فيكون السريع بسيطة بالنسبة الى الاسرع وبالعكس فليس
هناك عرض هو الحركة واخر هو السرعة او البطؤ ويستدل لوقوع امتناع بوجهين
الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون
متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تبعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني
انه لو قام عرض بعرض فلا بد الاخره من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة
امتناع قيام العرض بمعدوم فقيام بعض الاعراض ببعض ليس اولى من قيام
الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا تقوم
للكل ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا
لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين
بالاخر بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن هيهنا ذلك الاختصاص معلوما
لنا كاختصاص البياض بالجسم للجسم بالمكان وبتقدير ان الاول ان التحيز صفة
للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا اتباعا لغيره والا لزم افتقار الشيء بنفسه ان قلنا بوجود
التحيز القائم بذلك الجوهر او للابدان يقوم التحيز ادلا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذ كان
ذلك الغير نفس التحيز فقد افتقر قيامه بالجوهر وهو افتقار الشيء بنفسه او الثاني
ان قولنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز اخر به فصله وكذا الى

ما لا نهاية له الثالث ان اوصاف الباري تعالى قائمة به مع غير متناهية تحيزا به وانتهاؤها قيام
العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لو جاز قيام الكل به لجاز ان يكون الاختصاص الذي
فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض قائما لعرض لا بالجوهر الذي اليه الانتهاء

كالسرعة للحركة ولا وجود لوضع اي شيء اليه بالحس لا يتجزى بالاستقلال
احترز به عن النقطة فانها موجودة لكن لا بالاستقلال يريد به ان بين حقيقة الجسم الطبيعي
وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلاثة وارادوا بالابعاد الثلاثة خطوطا ثلثة متقاطعة على
زوايا قوائم وارادوا بالقبول الامكان يعني يمكن ان يتحقق فيه خطوط كذلك وانما عبروا
الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم تكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة
المخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كالمكعب مثلا فليست الجسمية باعتبار
تلك الابعاد اذ ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اقول وزيد في المشروح
قيد الفرض حيث قيل يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ولعله غير مفيد مع وجود قيد الامكان
بل مخل لانه يخرج ما قصد اخراجه عن الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها
ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد بكونها على الوجه المذكور لتحقيق
ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابل لابعاد اكثر منه لا على
هذا الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر كما ان الجسم التعليمي اعني
الكمية المتصلة القارة الذات الثلاثة خرج به فقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم
يتالف من اجسام اصلا وسمي ايضا بسيطا وهو الذي تالف من اجسام مختلفة كالجوهر او غير مختلفة
كالمسير مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام فلا بد اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة
حاصلة فيه بالفعل او لا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء
من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة فيه بالفعل
فهي اجزاء لا تتجزى فلا متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية وهو
مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من تلك الانقسامات حاصلا بالفعل

او يكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء من الملاقات
حاصلا بالفعل وهو باطل لا شك في كونه ملاقيا للملاقم فما يوجد منه غير متناه وهو مذهب جمهور المتكلمين
واما متناه وهو مذهب محمد بن شهرستاني صاحب الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الملاقات
حاصلا فيه بالفعل دون بعض فيه اجزاء بالفعل فلا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا
للملاقم في الجهات الثلثة والا لكان جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم
المفرد بتلك الاجزاء كما في قابلة للملاقم في جهة واحدة فقط كخط او جزء منتصف في جهتها
واقع في جهتيه فقط كسطح جزء من كذلك واما محاط منها فقط او منها ومن اصل مما لا يتجزء
اصلا فهذه احتمالات ستة لم يذهب اليها احد واختار المصنف مذهب جمهور الحكماء واذا بطل
الجزء الذي لا يتجزء واستحال جعله مطلقا بطل مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظاهر
ومذهب محمد بن شهرستاني ايضا لانه آئل باخره الى الجزء الذي لا يتجزء وجميع تلك الاحتمالات العقلية
ايضا لان ما يدل على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزء اصلا يدل على امتناع تركبه مما ينقسم في
جهة واحدة فقط او جهتين فقط وما يدل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزء مطلقا يدل على استحالة
وجود الخط والسطح الجوهريين في العدة في اثبات المذهب الذي اختاره المصنف ابطال الجزء الذي
لا يتجزء فلذلك ابتدأ به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين احدهما ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو
ان التجزء بالذات لا يمكن ان يكون في شيء من جهة العرق غير قابل للتجزء من جهة التحت وكذا ما يكون من جهة
اليمين جزءا لا يكون من جهة اليسار وكذا ما يكون من جهة قدامه جزءا لا يكون من جهة خلفه فكل متجزء بالذات
لا بد ان يكون منقسما في الجهات الثلث لانه ما لا يكون من هذه الجهات ليست هو اطراف الخارجة منه
فيلزم التعدد في اطرافه الحاصلة في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت بالقوة
في ذاته كان الملاقم ظاهرا والا فما حد في طرفه القوة غير حد في طرفه الفعل والكلام الآن
في احد طرفيه عين الآخر وهو محال لان الفرض في ذاته شيء غير منقسم فيكون
منقسما ولو بما فهذا الدليل كما ترى يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزء وعلى استحالة الخط والسطح
الجوهريين واذا استحال وجودها امتنع ان يتركب الاجسام الموجودة في الخارج والدليل على استحالة التقطة

والخط والسطح العرضيين فانها غير متحيزة بالذات وغير مالئة للمكان والبديهة كلم باعتراف الجهات والاطراف
فيما هو متحيز بالذات ومالئ للمكان والثاني من الطرفين ما يدل على استحالة تركب الجسم عن اجزاء لا يتجزى
وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المصنف بقوله لو جاز التوسط يعني اذا وقع جزء ثالث على جزء ين بحيث تبتدأ المسئة
فلا بد ان يجب التوسط الطرفين عن الطرفين الخارجين والا لزم ان يكون متداخل لاحد الطرفين
قطعا والتداخل محال والا لدام التأليف زيادة الجزء واذا وجب المتوسط الطرفين عن الخارجين لزم
انقسام التوسط لان ما يتوسط بين شيئين يمتنع ان يكون غير ما يتألف منه الطرف الا ترى ان فيما فرض في الوسط
فيتقدم هو خلاف المفروض والحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلاثة يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء
وثلثة كانت اوتسعة او اربعة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا لاحد التبادل و
فرضنا تحرك كل منها متوجها الى الآخر حركة على السواء في السرعة والبطء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا
ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي بان يكون احد الجزئين بازاء الطرف والآخر بازاء احد
الاطراف الخارجة والحركة ان بل لا بد ان يكون شيء من الوسط متصلا باحدهما وشيء آخر منه متصلا بالآخر
فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متناهية بالقوة وجب ان يكون بعض من
كل واحد من الجزئين على الوسط بعض آخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة
بالفرض كونها غير منقسمة فرضا وانه محال لا يقال هذا الجزء لا يلاقي هذا الجزء الذي لا يتجزء وهو جانب
من جوانب ما فرض معه من تركب المسافة من اجزاء اخر وتتحرك جزءان على السواء فيلزم ان يتلاقيا
المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد ذكرنا فيما سبق انه اذا استحال ان يحيز جزء فلا بد
ان يكون بعض اجزائه محالا لانفصاله او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع
فيما نحن بصدده محالا قطعا وليس شيء من اجزاء سطح الجزء على الانفصال فيتعين استحالة احد الامرين
على التبادل بيانه لو فرضنا مركبا من اجزاء اربعة كانت اوتسعة او غير ذلك ووضعنا على
كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا تحرك كل منها متوجها الى الآخر حركة على السواء في السرعة
والبطء والابتداء فلا بد ان يتحاذيا بالفرض وموضع المحاذات لا بد ان يكون بين الجزئين
المتوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا بان يكون كل واحد منهما على احد الوسطين والا لم يتحاذيا وهذا الحكم بالاضافة

ان يتحيز على ملتقى الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الاخر على بعض
من الوسط الاخر فيلزم لقسم الجزء بين المحركين مع اقسام الوسطين ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من
التفكيك لما اقام على نفي الجزء الذي لا يتجزء اراد ان يشير الى ما لزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد
الحس بكذبه وقد التزموه منه تفكيك اجزاء الفرجار فانا اذا فرضنا خطا خارجا من مركز الفرجار الى الطرف العظيم
منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا تتجزء فاذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطرف
العظيم جزءا واحدا من مسافته فانا نفرض الجزء الذي على الطرف الابعد ان تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك
هو ايضا جزءا واحدا من مسافته نقلنا الكلام الى الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي على المركز
فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم انقسام وان تحرك كل واحد منها جزءا واحدا لزم ان يكون مسافة
الجزء الذي على المركز وحركته سواء وتلك فضاء الجزء الذي على الطرف العظيم وحركته ربع دور بالضرورة وان يكون
الجزء الذي على الابعد حين يتحرك الدور جزءا لزم الفضاء له عنه وكذلك الحال في سير الاجزاء فيلزم
تفكيك اجزاء الفرجار على اشكال دوائر محيطة بعضها ببعض يظهر ذلك بامرار الخطوط المستقيمة من
مركز الفرجار الى الطرف العظيم منها في جميع الجهات وقد التزموه وان الحس يكذبه قالوا ان الامر ينفك
على مثال دائر كما ذكرتم لكن الاعمال المختلفة يلصق بعضها ببعض فلا يشعر الحس بذلك لدقة الاجزاء
الذي يقع فيها التفكيك وسكون المتحرك اربعة مما يلزم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا مثلا ان
فرسخا يجري من اول النهار الى منتصفه بحيث يرى ذلك وان الشمس قد سارت في هذا المدة
ربع الدور فعند مركة الشمس قطعت وقطعها من الفرسخ واحد لكن الجزء الذي اتى تحرك الفرس
جزءا او اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون مركة الفرس بقدر مركة الشمس مع ان المسافة
التي قطعها الفرس زايد على خمسين فرسخا بالف الوف والثاني يوجب انقسام الجزء والثالث
يوجب سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه ورد عود عدم الاحساس بالسكنات لقلتها
وقلتها مكابرة صريحة لان سكنات الشمس على مركات الشمس مركات متفاوتة في
سكنات تفاوتا بينا بحيث ان يرى سكنة فقط فلو اقامت ان يرى ساكنة واخرى متحركا لكنا ادرك سكنة
اصلا وانتفاء الدايرة بعشرة اجزاء لا ينفي الجزء لانتفاء الدايرة وذلك لان الخط المركب من الاجزاء التي

لا يتجزء ان امتنع جعله دايرة امتنع ايضا جعله هو بعرض دايرة لان ماله عرض على القول بالجزء ليس الا
خطوطا فان بقيت خطوطا اجزاء لها كما تالفت بوا طنها فيلزم ان يكون مسافة تخطاها كمسافة بواطنها
فاذا اصطف هذه الدايرة دايرة اخرى كان حكمها حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها
كظاهر المحيط بها لانطباقها عليه وظاهر المحيط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحيط بها ثم كذا الجدات
يجعل الدوايرة محيط بعضها ببعض بلا فرجة فيها الى ان يبلغ دايرة فلك الكواكب الثابتة فلا يزيد
اجزاء هذه الدايرة العظيمة جدا على اجزاء الدايرة المفروضة الا قليلا مع كونها صغيرة جدا واما ان
لا يتلاقى ظاهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي
لم تتلاقى وقد التزموا انتفاء الدايرة وقالوا ان البصر يخطئ في امر دايرة فان الدايرة المحسوسة
شكل مضرس وليست بدايرة حقيقة ورد ذلك بان سبر خطا صدق الاحساس ان يكون ما
يطلب الاحساس به على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه اذ لو لم يكن كذلك لم تقو القوة
الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه كما في ذرات المنبثة في الجو وفي
الاصوات الخفية جدا فاذا كان التضريس في محيط الدايرة متجاوزا لهذا الصغر من الحد الذي
هو شرط الاحساس لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه واقول ليس بشرط لان هذا التضريس
ان جعل التضريس كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان مساويا له او اكبر
فكيف يسير الجزء ولا يسير ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار انقسامه
لما اقام الحجة على بطلان الجزء لم يقدر للجزء ويبين ما لزم القائلين به من المفاسد التي التزموها
اراد ان يشير الى وجوب تقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام الدليل على وجودها
الاطراف كما سيجيء في هذا الكتاب فان كانت جواهر او صفات وضع يلزم المطلوب
وان كانت عرض فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لابد
ان يكون منقسما واذا لم ينقسم محلها يلزم المطلوب وتقرير الجواب قد سبق من
ان انقسام الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة
وحلول النقطة في المحل المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو متناه

والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها مطلقا جواب عن الحجة الثانية تقريره ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم تكن لها موجودة في الحال لم يكن لها وجودا اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد ووجود لا يخلو اما ان يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول باطل والا لزم ان يكون احد جزئيها على الآخر بالوجه الذي هو غير قار الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال موجودة فيها تمامها بل يكون الموجود احد جزئيها فقط هذا خلف فنقول ان الحركة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا لزم اما قيام الحركة لان الحركة في احد جزئي جزء الحركة في الجزئين واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم جزء الذي لا يتجزء وهو المطلوب وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان قلت لا نسلم انهما معدومان مطلقا بل معدومان في الحال ولا يلزم من ذلك عدمها مطلقا فان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والماضي من الزمان والآن لا يتحقق لنا جواب عن الحجة الثالثة تقريره ان الآن المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الآن موجودا لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضي صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الآخر بالوجه لان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن تمامه موجودا ما فرضناه موجودا هذا خلف واذا كان الآن موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة لها ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الآن لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيها نفي الزمان مطلقا قوله لان الماضي

والمستقبل معدومان قلت لا نسلم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا لا يقال ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي او في الحال او في الاستقبال والاخيران ظاهر البطلان وكذا الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر ويكون الكلام فيه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال ايضا ليس بموجود اصلا وحل الشبهة ان غير الزمان ان لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كما ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم يكن يوجد الحركة في الحال لم يوجد اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا وجود لها اصلا في شيء من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا وجود لها ايضا وحينئذ يسقط الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة في الحال لان الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اصلا اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لها حركة مركبة من اجزاء لا يتجزء ثم يريد من هذه الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم بانقسامها لا جزء لا يقف احد لا يقبل الانقسام وهو الحركة بمعنى القطع ولو تركب

ولو تركبت الحركة مما لا يتجزء لم تكن موجبة بعجزهم استدلوا بوجود
الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزء والحال انه لا يدل على ثبوته
بل انما يدل على امتناعه وذلك لانه لو ثبت الجزء والتركيب الحركة
والمسافة مما لا يتجزء فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى آخر منها
متصف بالاول لا يخلو اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول
وهو باطل لانه حينئذ لم يأخذ بعد في الحركة او حال كونه في الجزء
الثاني وهو ايضا باطل لانه حينئذ قد انتهت الحركة ولا واسطة بين
الاول والثاني ليوصف بالحركة بينهما فلا يوجد الحركة اصلا وجيب
بان المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول
زمان حصوله في الجزء الثاني لان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء الذي
لا يتجزء هي كونه الا في في مكانه الثاني فاذا حصل له ذلك وصف بالحركة و
ينقطع عند الحركة بالكون الثاني للكون الثاني فالمتحرك في المكان الثاني
يوصف فيه بالحركة في الآن الاول ويوصف ايضا فيه بالكون في الآن
الثاني فلم يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزء ان لا تكون موجودة اصلا
والحق بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزء في الجسم بمعنى انه لو فرض
لم يكن قابلا بالجزء الذي لا يتجزء مرة تركب الجسم منه الا انه لزم ذلك من حيث
لا يدري انه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها سيما ما يتعلق بلزوم بطلان
حكم الحس كتشكك الرمد وكونه اضطرارا الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام لا الى نهاية
ولما كان من مقدمات حصول الالم من لوازم قبول الالم ظن ان جميع الالمات
التي لا تتناهى حاصل في الجسم بالفعل فقضى بان الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل فلزم القول
بالجزء الذي لا يتجزء لانه اذا لم يكن كل متحيز في الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون من الالمات
حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون غير قابل

يكون

فيكون اجزاءه غير قابل الانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له
غير معترف به فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب
من الالوان والطعوم والروائح وغيرها من الاعراض قلنا نعم ولكن ان هذه عندهم جواهر
لا اعراض فان مشتمل الالوان والاعتمادات والآلام واللذات وما شابهها كذلك

الجسم عندهم مركب من اجزاء لا تتجزء وغير منقسمة وفاقا اما الالوان والاعتمادات والآلام واللذات فلانها

الجسم من اجزاء لا تتجزء وغير منقسمة وفاقا فلان جواهر الجسم عندهم كذلك كلام ذاك

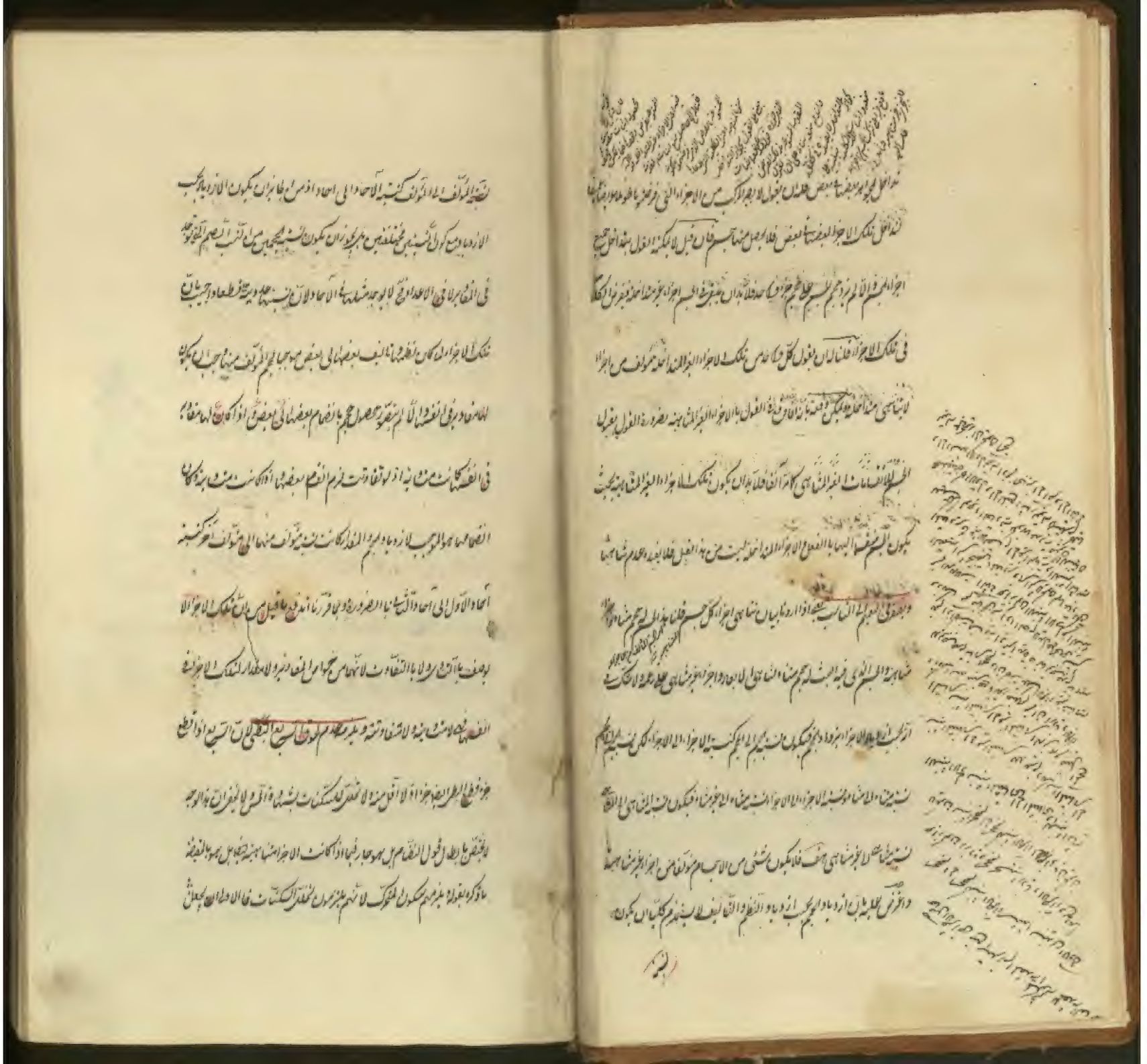
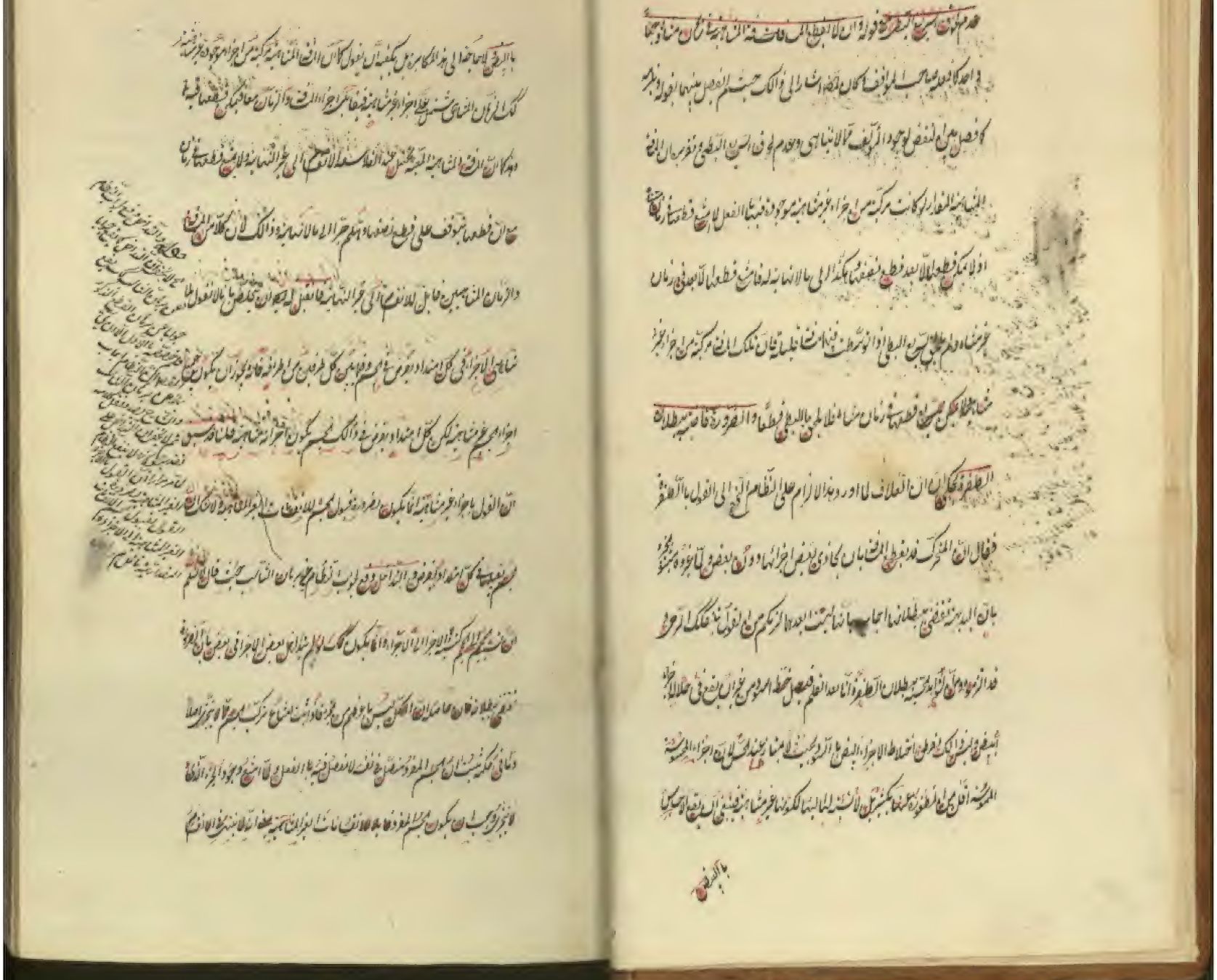
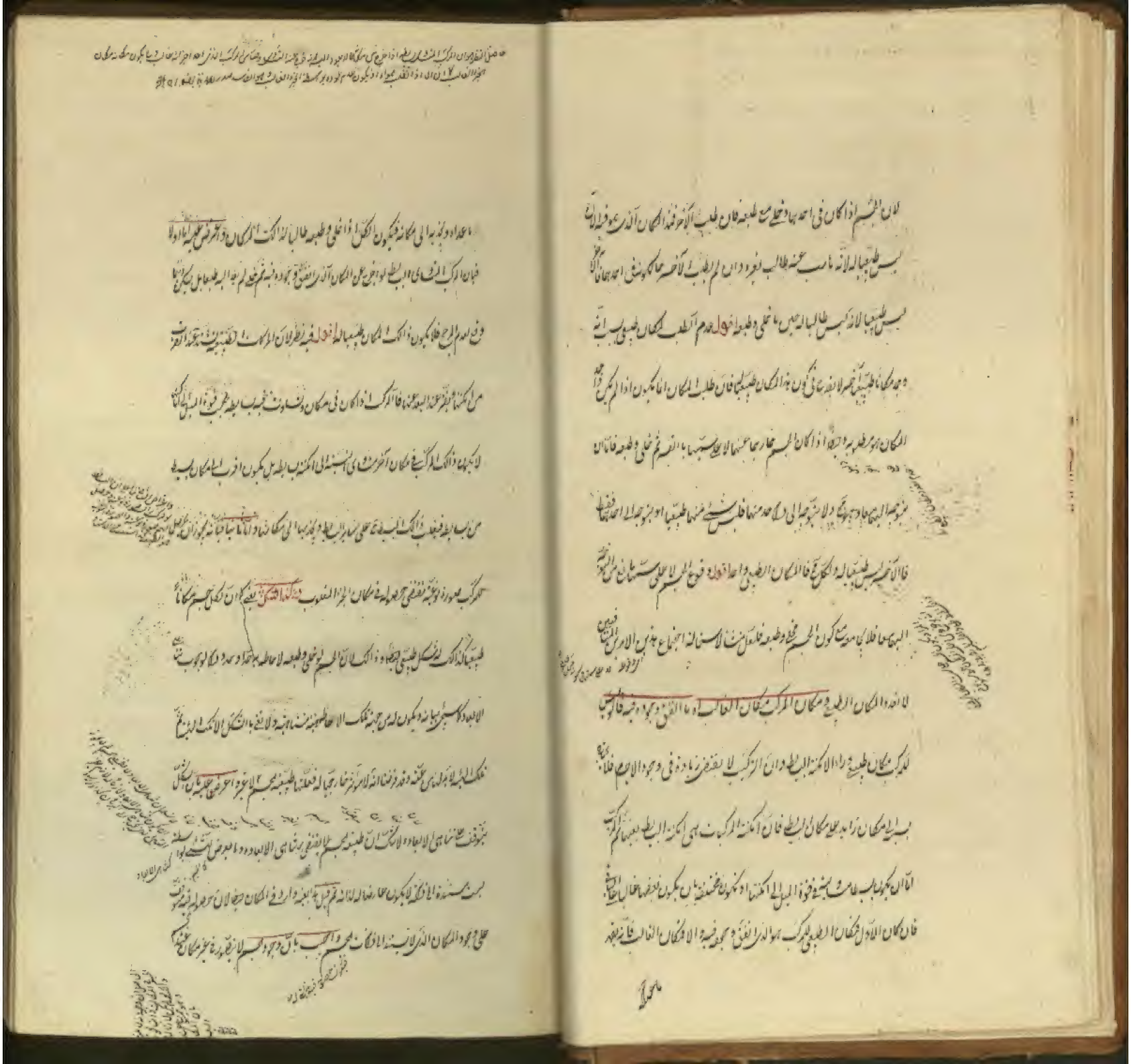
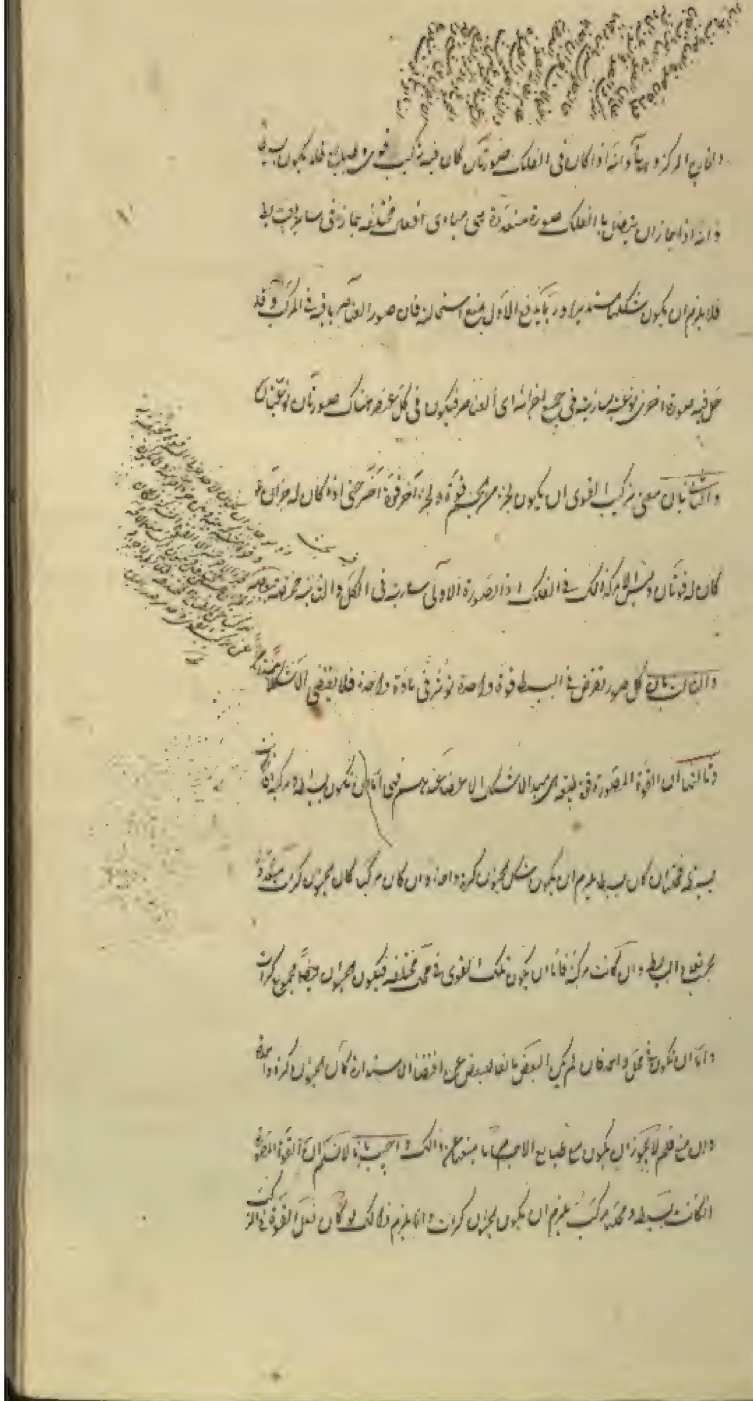
جسم مركب من جواهر منفصلة فان تلك الجواهر اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت

لما ثبت بهذا ما قدمنا من عدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزء في الجسم ثبت ايضا ان

فانا نفرض الاجتماع في اجزاء لا تتجزء اصلا لكن لما كان المركب منها طولا او عرضا او عمقا منقسما في الجهات
الثلاث لان الفقدار الذي طابق طولا او عرضا او عمقا منقسم في الجهة التي طابقها لان
حصة كل جزء من الجزئين التي طابقت الجزء الآخر تنقسم في الجهات الثلاث

الثلاث بخلاف الجزء الذي لا يتجزء فانه لما كان غير منقسم في الجهات الثلاث

يتحقق قوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا تتجزء بالفعل فان الالمات التي لا تتناهى
من الجسم ان تحصل

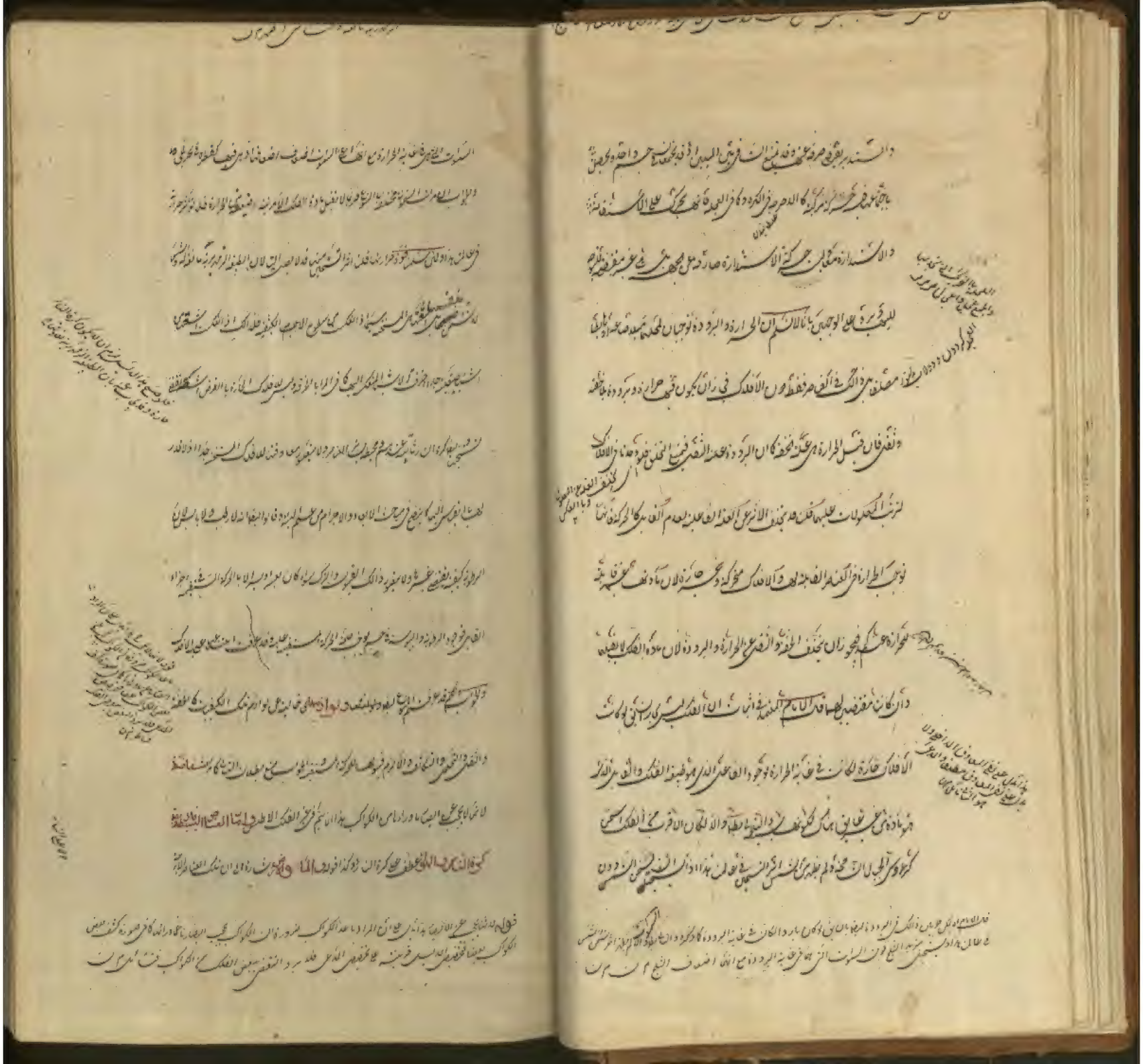
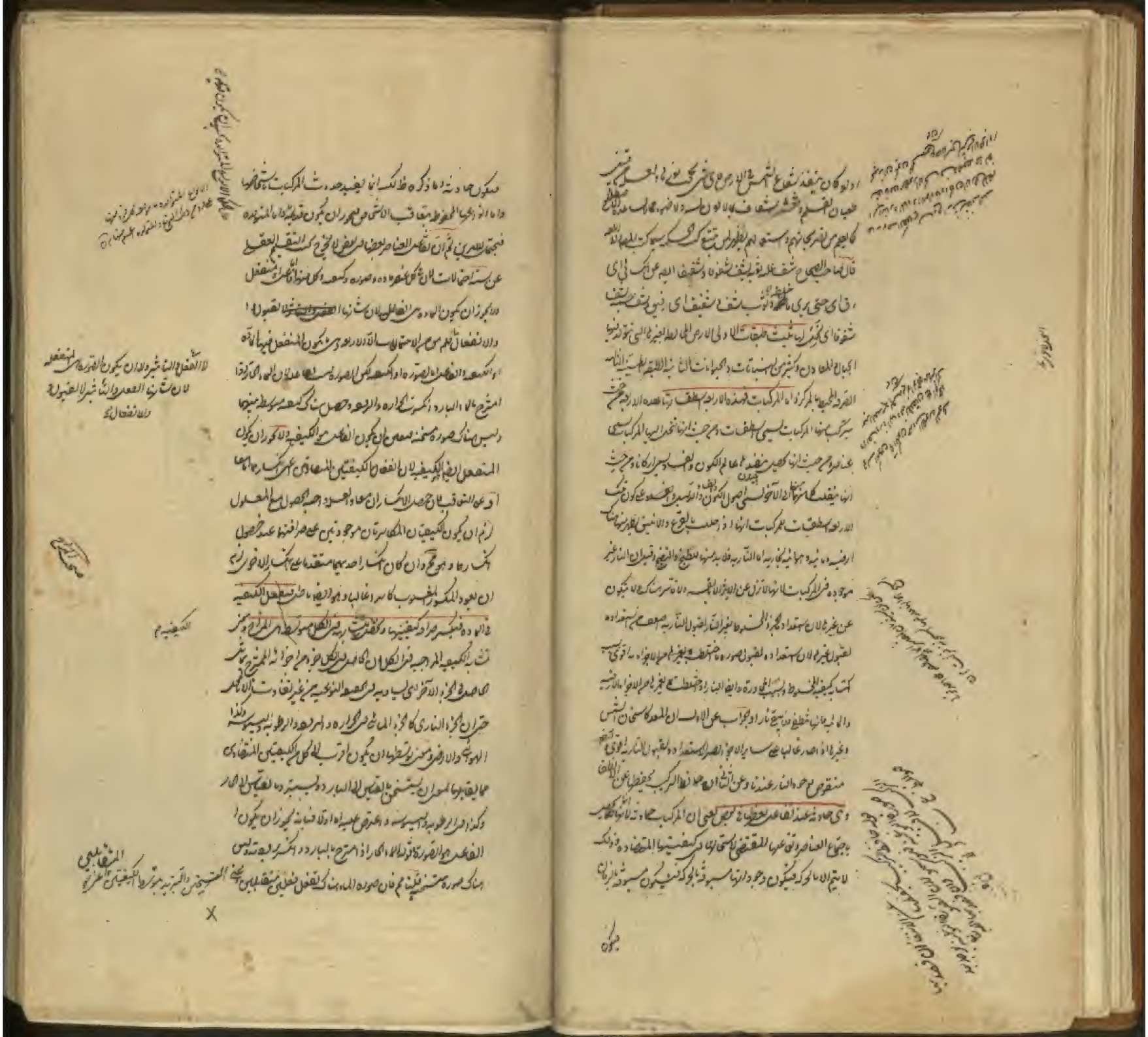
من قوله الجسم ذلك الجزء الذي لا يتجزء بالفعل



فلا طائل ومن نابه من المكان الا شيء قليل فلا نزيد الاحتمالات على اثنين فلما انتفى الدليل
على كونه وجودا وطئ ذهب المتكلمين وبقي الاحتمالات الآخران ومتى تطرق احدهما
فيعين الآخر بالضرورة واخترنا العدم ان المكان هو البعد المجرد قال فان الامام
ناصح الدين
تستاعد عليه لعلهم يكون بان الذي بين الطرف الاول
تلك الجسم موجود بين اطراف الاول ولا
تلك الجسم موجود بين اطراف الثاني الذي بين الطرفين هو البعد
الممتد داخله لا سطح الباطن اذ هو عبارة فانه يقال ان المكان فيه يكون فارغا
فيه يكون ممتلئا ولا يقولون ان السطح فيه يكون فارغا فيه يكون ممتلئا وهذا حكم الزمان
بان الجسم فيه او هناك لا يزيد على انه هل يحيط به جسم ولا واعلم ان
البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم
ومباين مساويه ومنه مفارق يحل فيه
الاجسام ويلاقيها بجملتها وبداخلها بحيث
ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع
لخلو عن المادة

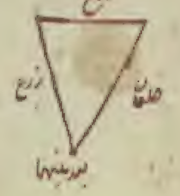
جوابه

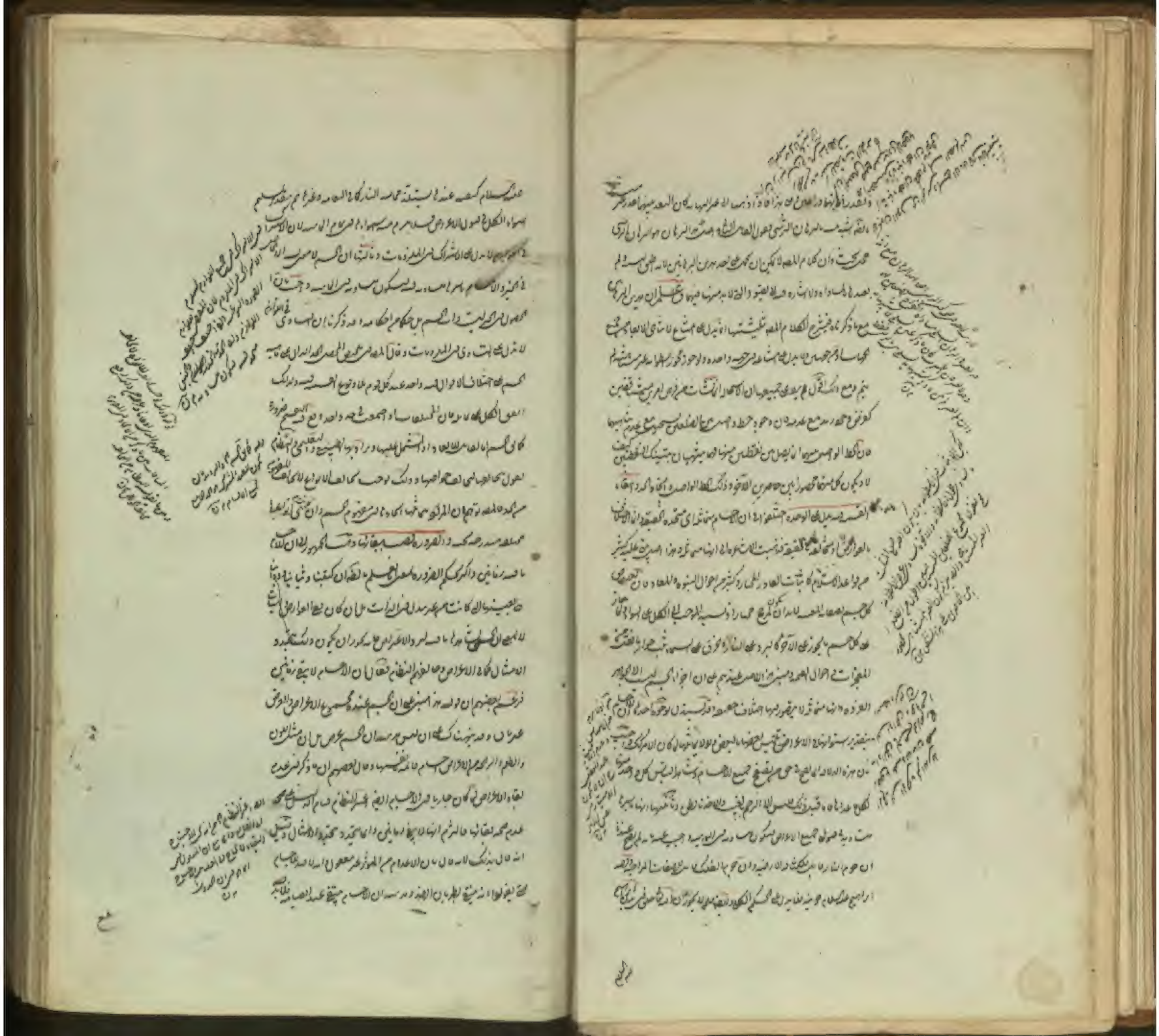
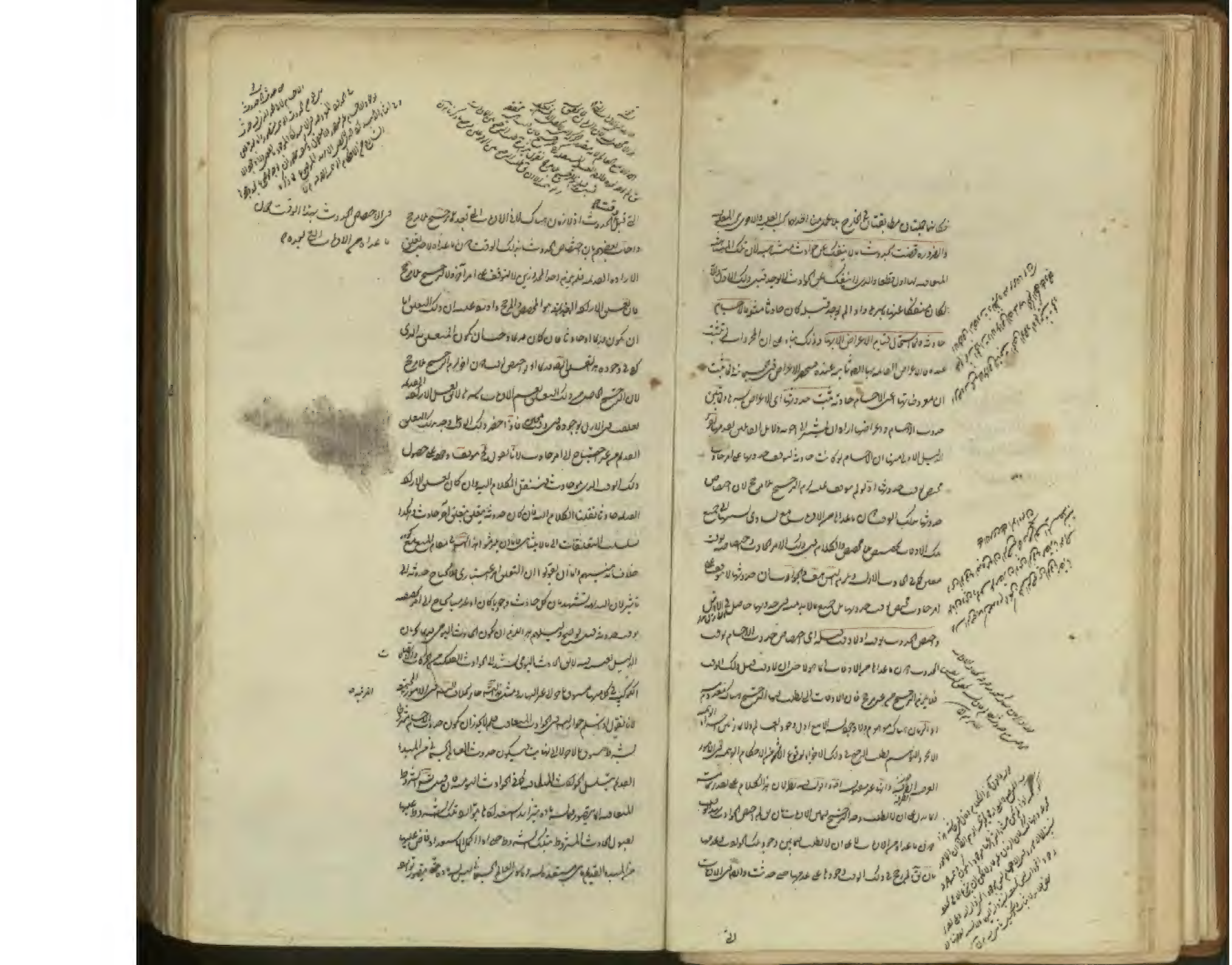
جواب عن حجة القائلين بان المكان هو السطح نقول بان المكان لو كان هو البعد
وهو موجود لزم من ذلك ان الجسم في المكان يداخل البعد اي لفوذ البعد القائم به
في البعد الذي هو مكانه ونجوز هذا وهو لا يجوز وهو دخول احد العالم في خرم ابرة
سلمنا ونقول بجواب ان الممنوع يداخل البعد بين المتلاقيين لكن لا نسلم ان يجوز هذا في
يجوز دخول احد العالم في خرم ابرة واما البعد المجرد الذي لا يقوم بالاجسام فيمكن
ان يقال فيه لا يحل ولا فيها بجملتها يداخلها بحيث ينطبق عليه المتمكن ويتحد به لان
البعد لا امتناع في ذلك فيه وعن الثاني نجوز ان يداخل فيه لا يفضي الى المحال المذكور
والغرض عليه بان منع ان يداخل هو العظم للمداخلة فكيف يتصف بالعظم
والامتداد في جهة اي جهتين فقط امتنع ان يداخل فيه من ذلك البعد او البعدين فقط كالخط
منع مداخلته الطول دون العرض كالسطح منع مداخلته الطول والعرض دون العمق
كالجسم بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع ان يداخل فيه مطلقا فان برهنة العقل
حاكمة بان ما لا يتجزأ ولا عظم له اصلا اذا لاقى لاقى بأسره ولم يفترق احد جانبيه
عن الآخر لا لو تماسا وعظم من احدهما فقط وذلك بعد ان يداخل وبان ما لم

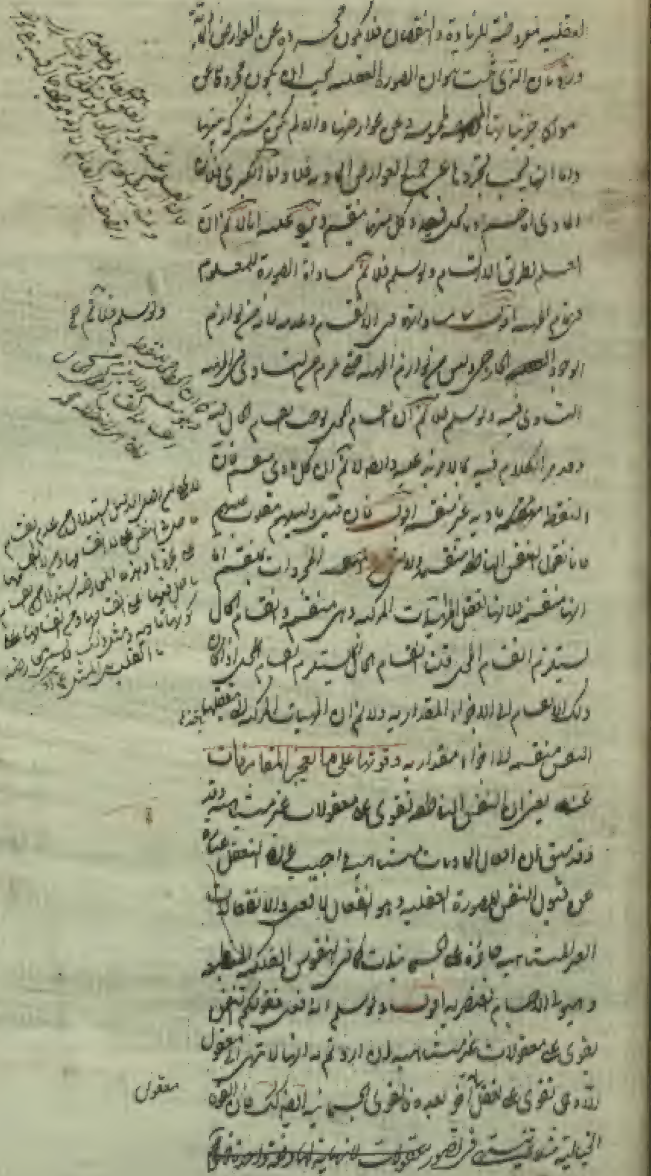
الملأ الغليظ فيلزم ان يكون زمان حركة فرجة الرقيق بعينه ضرورة انه اذا لم تكن الرقة
والحركة والقوة المحركة لم يكن اسرع ولا ابطأ اعني فضلة الزمان وكثرته الا على الرقة المعاوقة
وكثرتها فيلزم ان يكون اي زمان حركة ذي المعاوقة اعني الخرق في الملأ الرقيق زمان
حركة عديم الرقة اعني الخرق في الخلاء المفروض عليه بما لا يتناهى امكان قوام يكون على نسبة
زمان الخلاء الى زمان الملأ وانما يكون لو امكنت الموانعة في مراتب الرقة الا ما لا تتناهى قوام
متفاوتة بحيث يجاز ان لا يوجد في تلك المراتب قوامان على نسبة زمانى الخلاء والملأ
وعدم الامكان مسلم ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة على قدر من القوام يجب لا يوجد
بدونه قوام يكون الاختلاف المذكور ان لا يوجد معاوقتان على النسبة المذكورة ولو سلم
عدم التوقف لبعض المعاوقات فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملأ على وجه لا يوجد
تلك النسبة بين المعاوقتين فان الاولى من المراتب المتقاربة والثانية من المراتب
البعيدة وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون نسبة المقدار الى اكثر نسبة لا يوجد
تلك النسبة بين اقرب المقدارية من المقدار الاول ممكن ان لا يكون الحركة بدون معاوقة من الملأ
في زمان اولا يمكن فان امكن نقول بعض من زمان الحركة في الملأ الغليظ تلك النسبة مثلا

ثة المثال المفروض فان ازاء النفس المحركة والبدن كم من ساعات بازاء معاوقة الملأ الغليظ
فزمان حركة الملأ الرقيق في المثال المفروض يتبين ان يكون ساعة لاجل النفس المحركة دو
ثة اعني ساعة لاجل معاوقة اذ المفروض ثم معاوقة عشر معاوقة الملأ الغليظ
فلا يلزم فاكثر من ان ازاء معاوقة عشر الزمان الاكثر ازاء معاوقة الغليظ فلا يلزم
ان يكون الحركة مع العائق كما لا معاوقة وان امكن بعض الاسئلة لا تلزم هذا الان حاصلة
ان الخلاء اذا لو كان ممكنا لم يلزم من فرضه فرض امر ممتنع لكنه يلزم من فرضه
فرض امر ممتنع لو كان الملزوم المذكور على الوجه المذكور بمعنى ان كل واحد منها
ممكن وكذا اجتماع تلك الامور فرضا ممكن لم لا يجوز ان يكون زمان ذي المعاوقة وعدم المعاوقة
واحدا فالخلاء فقط واذا لم يستلزم الحركة بدون معاوقة من الخلاء لا يمكن ان
يكون في زمان فقد لم يستلزم باستحالة احد اركان تلك المحال كان الشك باقيا في الحركة في الخلاء
على الوجه المذكور اعني كونها في زمان ولم تلزم الاخراف المبطلة للبرهان وهذا الاخير
اورد بعض الشكاك بوجه اخر وهو ان في الملأ لزوم مراتب حركة ذي المعاوقة
الشديدة وعدم المعاوقة فان الحركة بمختلف بسببها في زمانا وبين المعاوقة زمانا اخر فيجوز ان

کتابخانه
مجلس شورای ملی

مستقيما وكل ما يلزم من فرضه [illegible] يكون حقا لا موجود [illegible] غير متناه [illegible]
وانما قلنا ان كل ما فرض [illegible] غير متناه [illegible] لان ما فرض انه غير متناه
او اقرب [illegible] فرض انه غير متناه [illegible] وذلك [illegible]
لفرض خطا غير متناه [illegible] الفرض خطا [illegible] غير متناه [illegible]
وذلك لانه [illegible] على الاول فلابد ان يقطع الثاني والا [illegible]
متناهيا [illegible] واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون مستقيما والاول [illegible] المقدار
مستقيما [illegible] فيكون الاول [illegible]
فيكون [illegible] وهذا هو برهان [illegible] المذكور [illegible]
[illegible] من ضلع الزاوية [illegible] عليه مع [illegible]
الثانية [illegible] برهان [illegible] ان كل زاوية فان الضلعين [illegible] عليه
[illegible] البعد [illegible] بينهما [illegible] البعد بينهما
[illegible] ان البعد [illegible]
[illegible] الضلعان [illegible] الى غير النهاية [illegible] ان يكون [illegible]
[illegible] الاول [illegible] هذا الفرض [illegible]
[illegible] البعد الاول [illegible]
ذراع [illegible] على [illegible] الضلع الذاهب الى غير النهاية [illegible]
[illegible] بين الضلعين [illegible] غير النهاية [illegible]
المقام [illegible] من ضلع الزاوية [illegible] الضلعان
[illegible] البعد الواقع بينهما محفوظة [illegible] يكون [illegible] البعد بين الضلعين
[illegible] الضلعين [illegible] طول كل من الضلعين [illegible]
يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع
[illegible] البعد بينهما [illegible] والبعد بين الضلعين [illegible]
[illegible] ان يكون الضلعان [illegible] غير
النهاية [illegible] البعد بينهما [illegible] متناه [illegible]



ثم [illegible] البرهان هو البرهان المسمى [illegible] ان [illegible]
[illegible] دائرة [illegible]
[illegible] بين [illegible] النقطتين [illegible] متساوي [illegible]
[illegible] مركز الدائرة [illegible] عند المركز [illegible]
القسي التي [illegible] الزوايا [illegible] لان المركز [illegible]
[illegible] سطح [illegible] اربع قوائم [illegible]
[illegible] ضلعين [illegible] ان الضلعين [illegible]
[illegible] يكون الانفراج [illegible] الامتداد [illegible] وذلك
[illegible] بين [illegible] متساويان [illegible]
[illegible] مثلث [illegible] الانفراج [illegible] زوايا المثلث [illegible]
[illegible] الضلعين [illegible] يكون [illegible]
[illegible] الضلعين [illegible]
ان يكون كل واحد منها [illegible] زوايا المثلث [illegible]
يكون [illegible] احد الضلعين [illegible] عشر [illegible]
[illegible] الانفراج [illegible]
الى غير النهاية [illegible] الانفراج [illegible] ان يكون [illegible]
[illegible] بين حاصرين [illegible] الانفراج [illegible]
وجب ان يكون [illegible] يكون [illegible]
[illegible] الكلام [illegible]
[illegible] بين الضلعين [illegible] الانفراج [illegible]
[illegible] الضلعين [illegible] مثلث
[illegible] البرهان [illegible]
[illegible] مثلث [illegible] يكون البعد بينهما [illegible]





الاستعداد فالقابل لحدوث النفس لا تتوقف على وجود البدن المعدل عند تمام المولد والغرض عليه بما وضع ابتداء ان يكون البدن موجبا لا مانعا ومسببا عن عدم حدوث النفس عند وجوده لا بطريق الاستمرار الموقوف على بقاء حدوث النفس فيلزم الدور الدقيق الذي ذكرناه فحدوث النفس بعد حدوث استعداد البدن لم يجز ان يكون مشروطا بالقاء ذلك الاستعداد لجواز ان لا يحدث لتعلق النفس به نفس موجودة وقد يطلب برهانه فان قيل لو لم يكن الاستعداد فاجز شرع نفس اخرى لاستحالة ان لا يحدث وليس اولى من ان لا يحدث فان لا يحدث عند حدوث النفس اصلا كان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت مستغنية عنه فيلزم ان يجد كل نفس مزاجا فان لم يجد كان محل التعلق والا لزم ان لا يحدث نفس لعدم المحل قلنا ما ذكرتموه انما يلزم لو لم يكن للتعلق شرط والا فالاستعداد شرط لصحة التعلق الآخر فان طول العمر مثلا يزيد مزاجه استعدادا لقبول نفس اخرى فلا يلزم من عدم حدوث النفس عند عدم الاستعداد ان لا يحدث نفس اخرى عند حدوث الاستعداد فان قيل فلم لا يجوز ان يكون لتعلق النفس بالبدن شرط آخر غير الاستعداد قلنا لو كان لكان اما ان يكون حالا في البدن او في النفس او في المجموع او خارجا عنهما والاول باطل لان الحال في البدن اما ان يكون من الاعراض او من الصور والاعراض لا تصلح لان تكون شرطا لتعلق النفس بالبدن لان الاعراض لا تبقى زمانين فلو كانت شرطا لتعلق النفس بالبدن لوجب ان لا تتعلق نفس بالبدن بعد مفارقة البدن بجزء من آخر زمان بقائه لان ذلك الجزء لا يبقى زمانا ثانيا حتى يتعلق به نفس اخرى والثاني باطل لان الصور كالاعراض في انها لا تبقى زمانين فلا يصلح شرطا لتعلق النفس بالبدن والثالث باطل لان الشرط لا بد ان يكون حالا في المشروط او في محله او في علته او في شرط علته او في شرط شرط علته وكل ذلك باطل فلا يكون شرطا لتعلق النفس بالبدن فان قيل لم لا يجوز ان يكون شرطا لتعلق النفس بالبدن لا لذاته بل لكونه مستلزما لشرط التعلق قلنا لو كان كذلك لكان اما ان يكون ذلك الشرط مستلزما لشرط التعلق لذاته او لعلته او لشرط علته او لشرط شرط علته وكل ذلك باطل فلا يكون شرطا لتعلق النفس بالبدن فان قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك الشرط هو البدن لا لذاته بل لكونه مستلزما لشرط التعلق قلنا لو كان كذلك لكان اما ان يكون ذلك الشرط مستلزما لشرط التعلق لذاته او لعلته او لشرط علته او لشرط شرط علته وكل ذلك باطل فلا يكون شرطا لتعلق النفس بالبدن فان قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك الشرط هو البدن لا لذاته بل لكونه مستلزما لشرط التعلق قلنا لو كان كذلك لكان اما ان يكون ذلك الشرط مستلزما لشرط التعلق لذاته او لعلته او لشرط علته او لشرط شرط علته وكل ذلك باطل فلا يكون شرطا لتعلق النفس بالبدن

حدوث النفس

البدن

نقل

بالكمالات او ان لها بالجملة شغل وبر وعلى الوجوه الثلثة فانها انما تدل على ان النفس لا تفارق البدن الا بعد ان يشغل لها بدن او حيوان ولا تدل على انها لا تستغل لا بدن حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرها على ما يجوز ان يكون مسخا وان لا يجوز مسخا والاستناد الى ورود الشرع بجوازه او بسببه وشهادة الاستقراء على ما برهن عليه في الفن الثاني فلم يبق ولا تفنى لفنائه الا العوائق عن بقائه النفس لبعد البدن عن الانتفاع بها فان قيل فلم لا يجوز ان يكون لبقاء النفس بعد فساد البدن شرط آخر غير الاستعداد قلنا لو كان لكان اما ان يكون حالا في البدن او في النفس او في المجموع او خارجا عنهما والاول باطل لان الحال في البدن اما ان يكون من الاعراض او من الصور والاعراض لا تصلح لان تكون شرطا لبقاء النفس بعد فساد البدن لان الاعراض لا تبقى زمانين فلو كانت شرطا لبقاء النفس بعد فساد البدن لوجب ان لا تبقى نفس بعد فساد البدن بجزء من آخر زمان بقائه لان ذلك الجزء لا يبقى زمانا ثانيا حتى يتعلق به نفس اخرى والثاني باطل لان الصور كالاعراض في انها لا تبقى زمانين فلا يصلح شرطا لبقاء النفس بعد فساد البدن والثالث باطل لان الشرط لا بد ان يكون حالا في المشروط او في محله او في علته او في شرط علته او في شرط شرط علته وكل ذلك باطل فلا يكون شرطا لبقاء النفس بعد فساد البدن فان قيل لم لا يجوز ان يكون لبقاء النفس بعد فساد البدن شرط آخر غير الاستعداد قلنا لو كان لكان اما ان يكون ذلك الشرط مستلزما لشرط البقاء لذاته او لعلته او لشرط علته او لشرط شرط علته وكل ذلك باطل فلا يكون شرطا لبقاء النفس بعد فساد البدن فان قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك الشرط هو البدن لا لذاته بل لكونه مستلزما لشرط البقاء قلنا لو كان كذلك لكان اما ان يكون ذلك الشرط مستلزما لشرط البقاء لذاته او لعلته او لشرط علته او لشرط شرط علته وكل ذلك باطل فلا يكون شرطا لبقاء النفس بعد فساد البدن

صحة بقاء النفس بعد فساد البدن

كقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون وقوله تعالى ولا تحسبن الذين يفرحون بما اتوا ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب اليم

النفس

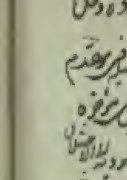
الافعال الطبيعية كيموس دامتداد اخر العضو فيه الكبد وفي نهاية العرق
وابتداء اول عرق صاعد وخط في العرق العظيم الذي يخرج عنه الكبد وفي اعلاه
في الاقضاء وابتداء اول عرق خارج في تركيب الدم هو قوة ما دام الدم
لا ليس غذاء الضرسامة حار هو المتعدي من العضو الذي فيه ما الضيق المكان
ولمنع ما يرد هو الغذاء اعني الواصل الى الاعضاء بوجب ثقل البدن ان يعيد
ويفيد غذاء بخروجه من تلك العضلات ووجوه اطعمة الكبد فيقال ا
الشيء والقوي واراءة السوء قد تتضاعف هذه القوى لبعض
الاعضاء مثل المعدة فان فيها قوة ذائقة والماسكة والهاضمة والدافعة الباقية
لها غذاء جميع البدن وفيها هذه القوى الباقية لها غذاء جميع البدن
وفيها بعض هذه القوى الباقية لها غذاء بعض البدن لكن
اتفاق وقد يوجد احد تلك الامور دون الآخر اما النمو مدون الحس كما في الشجر
والنبات كما في بعض الشوك والذبول يقابل النمو والهزال يقابل الحس
والمصورة عندي ما قبله لاستحالة صدور هذه الافعال
عن المحكمة المركبة عن قوى بسيطة لبسيطها شعور اصلا
والقوى الباقية هي القوى مطلقا واعلم ان الافعال المنسوبة الى
القوى صادرة عن ملائكة موكلة بهذه الافعال فتفعلها كما تشاء وترد
ورد عليه بالملائم ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون
واحدة بالشخص كما ان المغيرة واحدة بالشخص مختلفة بالنوع ولم لا يجوز
ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة
فان المنى اذا كان صحيح المزاج قوي الاعضاء فضل كل عضو منه
لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك الافعال المتقنة المحكمة
النظام المشاهد في المصورة بعيدة للشكال الغريبة والنقوش المختلفة
المختلفة مما روعي فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وكلت

عن ادراك

عن ادراك المعقول الاوهام [illegible] المدون صنعا كاملة في علم تشريح
ومنافع خلقة الانسان جملة الانسان مع ان عالم بعلم صنعا اكثر وادق وعلم
كل ذي علم فوق علم كل ذي علم وفوق كل ذي علم العقيل الصادر عن العقول التي
سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المركب مسبوقا بمركب كان
يقال تلك الامور لا يمكن ان تصدر الا عن حكيم عليم خبير قدير بل اكثر هم
في الصور النباتية لو لم يعترض عليه بعد تسليم ان اثبات تلك القوى
القوى واطلاقها المذكورة فيما سبق مما لا يتم الا على اصول لا يسلمها
خصم كيف والواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب موجب بالذات فيما
ولما على القول بمختاريته فمن ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عنه
ابتداء وبواسطة او بعضها عن بعض واحد اكثر عن واحد جاز ان يكون
هذه الافعال كلها صادرة عن قوة واحدة وهذه المسئلة لا يتم الا على قوانين علم
الكلام ومثال ذلك انا نشاهد في مزاج المتوسط من الحرارة والبرودة
وجوه الاول انا لا نسلم ان الفاعل في هذه الصور مثلا هو الله تعالى
بل جزئية من جزئيات الفلك كالشمس مثلا او بعض الكواكب
الكبيرة والاتفاقي في بعض هذه الصور لما ان الفاعل ليس بشخص
هناك لا قوة واحدة تقدر منها بمختلف آثارا لا نسلم ان الفاعل غير
الهاضمة قال اكثر الاطباء ان الشمس والكبد وبعض الكبد وغيرهم
من الاطباء المتأخرين لم يقولوا بوجود القوى الهاضمة عند
فعلها عند استيفاء الغرض في زمان ابتداء فعل الكبد ما وجدت حاجة
عضو شريف مع الخلو لدم وهيئة ما مكونة لذلك العضو فللدم ضرورة
وعليه واذا لم يستوف العضو فعند طلب تلك الصورة وحدث
صورة اخرى مكون ذلك كما للصورة المضرة وفساد الصورة المرتبة

والنضج فان القوم ذكر الترويح والا فان جنس المستطعم اعم من الحلو
والقوة المدركة لها وكون الانتفاع فيما من المركبات اكثر واقوى لا كما ذكر
الدردي والفيقرا الى توسط الرطوبة اللعابية الغالبة
عن المثل والضد الذوق وهو بنية في العصب المفروش على
وجه اللسان وهو تأثر الحس في المنتقوة اذ يمكن ان يعرض للملابس وهو
المراد في المطعومات فكان الحس يحس به على منوال ذلك في الملموسات
وانواعه في الحس اربعة لان الملامس اما ان لا توافق
الطعم كالمر فعن ملاسة الحار او مرارة مرة او بسبب توسط الرطوبة اللعابية
المنبعثة عن الآلة المنتشاة بالمطعوم بشرط ان يكون تلك الرطوبة غالبة على
طعوم المطعوم وضده من عن الطعوم كلها التي تؤدي على الخلوق
الا ان الفقه فان المدرك اذا كيف لما يطعم الخط الغالب عليه الا ترى
طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة ترى الطعوم فان المدرك
طعم العسل مرة او حامضة او ان لم يطعم اما ان يحس الطعوم اجزاء الطعم
حتى ذوق الطعوم ثم تتوضح هذه الرطوبة بعد فرجوع اللسان الى الزاهة فالمحسوس
حاصل هو كيفية في الطعم وهو الرطوبة بشرط استهلاك وصول جوهر المحسوس
الى الحس كيفية لا الجسم او بان يكيف نفس الرطوبة بطعم بسبب الجوهر
فتنوس وجوه فيكون المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين لا بد من
الرائحة وهي محسوسة حقيقة كخلاف اللاصق والمتوسط الشفاف
وقد يركب في الطعوم والحس حاسة بهيئة بها يكون الجزاء ذات سطح
اللسان تغيد عنه ملامسة ليستبين بها اجزاء فيزيد على النفس
اثر القوة من حيث كان زوائد بالتمزيز كحس ذلك وهو قوة
موزعة في الزائدتين الثابتين من المشوم كشبيهتين
بحلمتي الثدي وتفيقرا في ادراكه الى وصول الجزء المنفعل

من ذي الرائحة لا الكيفية المحمولة على ان ادراك الرائحة وصول
اجزاء المتكيف كيفية في الرائحة لا الى الشم وحسه متخيرة والفصل
اجزاء من ذي الرائحة كخلط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة وتتصل
في الراكد في الشامة من غير تنفس الى في الهواء ولا تخرج وانفصال ورد الثاني
بان القديد من المسك يشم على طول الازمنة الكثيرة الا كمية من غير نقصان
بذوبه وجمعه فلو كان الشم بالتخرج والانفصال لاجزاء الهواء لما امكن
ذلك ورد الثالث بان المسك في مرتبة الى حس ويعيده هذا الخرق
والغيب الكثيف مع ان راكبه يدرك في الهواء ارمية مبطاة وهو تمسك
العوي الثاني بان الشم لو لم يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذي
الرائحة لما كانت الرائحة دائما يسيرة جدا المدرك المستغرق مدة كثيرة في الروائح ولما كان
المرد الشديد يكيفها ولما وجبت التقوية كثيرة الشم والا لم يطل
حكم المثل هذه والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان
التخرج تحلل الاجزاء على تكييف الهواء بكيفية في الراكد وكثرة الحس
في قبول التقاصد وكلام ربما قال الامام ويحتمل ان يكتفي في ان
يكون وصول الاجزاء اللطيفة المتحللة عن ذي الرائحة اليه بحيث لو
تمسك الآخرون بان الشارع شدة اصالتها ما يجد ورائحة الكافور الا
الاقرب منها كيف تحمل الجسم في الراكد الهواء على ما يعيده
عليه في التعليم الاول جواز ان الرائحة تقذف على ما ذكر
حيث تصل مع مقاتلة وقعت بين اليونانيين مع مشتاع ان منع
استنشاق الهواء هناك المسك ويشتم ايضا ان تحلل عن ذلك الكيف اجزاء
ت ولا ما في ذلك ورود به محمد شيء ولا دليل على الاستحالة
لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكي جواز ان
يكون اسهب بل قوله عادة يجوز ان يكون ادراكها للكيف بالمجاورة



الفصل الخامس في العوارض وتحصر اجناسها العالية في تسعة اصناف

انفعالیات او انفعالات الکیفیات المحسوسه ان کان
انفعال

البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات دلالة شرح
العدم لكنه بين القولين متقابلين التضاد والطبيعي الحرارة على ما
اخرى لانه بالكيفية في تحقيق الحرارة بطبعي على اربعة معان احدها
الحرارة المحسوسة بالجوهر النارية ثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب
كالحرارة الحاصلة من تاثير من الشمس للناس اذا قرب من منتهى
ثالثها الحرارة التي توجبها الحركة ورابعها الحرارة الموجودة في
بدن الحيوان التي هي الة للطبيعة في افعالها كالهضم والدفع
والهضم وغير ذلك وذلك بسبب الحركة
حدائة البدن واختلاطها بسبب النار الغريبة
وهي المسماة بالحرارة الغريزية وقد اختلف فيها
الاوائل فذهب جالينوس انها الحرارة النارية الغير
المستفادة من المزاج وذلك لان الجزء
النارية اذا خالطت شيئا من اجزاء العناصر

و

وحصل منهما مركب فكان ذلك الجزء النارية بقية
ذلك المركب طبعي واعتدال وقوام ولم يبق
من الكثرة الا جسم كرقيه وبطل قوامه وبقاء النفوس
حيث يجز عن الصلح الموجب للاعتدال حتى يبقى
المركب معه فحصل بسبب ذلك الجزء النارية
لذلك المركب الاعتدال والقوام اللذان
بسبق حصولهما بذلك المركب فذلك الجزء النارية
الذي سميناه باذكرناه هو الحرارة الغريزية وانها
كما اندفع البرد الوارد على المركب بالمضادة
كذلك تدفع ايضا الى الغريب الوارد على المركب
لاجل انها الى الغريب اذا حاول تغريب المركب

اللوازم دليل على اختلاف المزاجات فالحرارة الغريزية غير الحرارة التي في
والغريزية من جنس الادوية لانها بالذات الحرارة الاسطقسية مخالطة لجوهر
ادوية الحيوان وان كانت افعال البدن وآثاره تختلف كما في الحيوان
ارادات الافعال الطبيعية جودة والبقاء الغريزية يفارق البدن بدليل
بدل القيس بعدم ما كان يحس ويدرك من الحرارة في الرئة وينفق عليه وينفع
انفاقا عظيما وكان في رئة الحيوان والنبض الشديد يقال ان الحرارة الغريزية والقوة
من الحيوان وتخلق في الكبد الغذائية هي حركة الاجزاء التي بها يتم الهضم
بما خرج من الاجزاء الرطبة الى القصد فيحتاج ما يقام الكبد بحركته الطبيعية
الذي فيه بذلك وهي تسمى فيها الرطوبة وتنفع عليها ما يفصل من الطبقة عن
كيفية فيحتاج المزاج الى الرطوبة الاولى فلما بقي مزاج او يضعف بضعف لا يسوغ
عليه الغريزية اما الرطوبة الجوهرية الغريزية فلما تحرك اجزاء الانفصال
فبقاء الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التي كانت منبعثة
في جوهر الحيوان على ان تسوغ على رطوبات البدن فتنفعها مفقودة وبعد هذه الحرارة

موجودة

موجودة في الحيوان فقط هي موجودة في النبات الا انها بالنبات
الغريزية تسمى نباتية فالحرارة الغريزية في الحيوان هي الحرارة التي في
تشبه الالهية لانها تطلب في عمله ما يزيد الحيوان واعلم ان الطبائع لفظ الحرارة على
تلك المعاني الاربعة حيث تشترك في لفظ عام يدل على ما هو مشترك بين المفهوم كلي واحد
هو الكيفية الملموسة الموجودة وانما اخترنا هذه الانواع الاربعة والمفهوم من هذه الالفاظ
ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية الحارة وعلى ما يسخن غيره ولا يوصف به
غير ان الحرارة يطلق على الكيفية الملموسة وعلى الحرارة الغريزية التي
لم يدرك بحس اللمس وما يفصل ان معنى ان الحرارة يطلق على ما يسخن آخر مخالفة
للكيفية الحارة ان كل كيفية مثل الكيفية التي بالحرارة الغريزية والكيفية الغالبة
من الكواكب وما اشبهه من الحرارة في غاية التخلخل اذا قرنت بالجوهر صيرته بالكيفية
من الذي والرطوبة الكيفية تقرب سهولة التشكل لاشك ان الى رطب وله وصفان
احدهما سهولة التشكل والى سهولة الانفصال فيفهم عن قولنا
الرطوبة باعتبار الوصف الاول وفي الكيفية بتقريب سهولة التشكل بشيء

تحرك الا ان ينقص لمقدر كرة الهواء فيكون له قطع مثل مكان الارض والى
وان فرض كرة الهواء اكبر بكثير مركزها مركز العالم تحت كرة الماء والارض
ثم جذب وطبعا تحرك الا ان يابس مغمورا فحدب كرة الماء فقد تحرك [illegible]
تلك الماء فان كان تلك الماء اكثر من مثل مكان الماء والهواء
ما ذكرنا من الخلف المضاف تحرك من الماء اكثر من المقدار بين المركز والمحيط والله
لم يقع وفيما يجاب انا نفرض كرة الماء يجب ان يكون مغمورا مغمور الفلك فانها
ما تحرك بطبعها الا ان يابس مغمورا فحدب الارض فقد تحرك من الماء اكثر
ان كرة الهواء الهواء وانا نفرض انها يجب ان يكون مركز العالم على محدب فانها
تحرك بطبعها الا ان يابس محدب مغمور الهواء فقد تحرك من مثل مكان الارض
والى ظاهر ان الارض الا وهذا اكثر من مثل ان نسبة وانا نفرض كرة الهواء يجب ان يكون
مغمورا بماء الفلك او يجب ان يكون مركز العالم على محدب كان حال على عكس
كرة الماء فيكون الماء مقعدا بالنسبة الى الهواء والهواء مخففا بالنسبة
اليه وانا اعجز عن قول الا بالنسبة الى الهواء فقط وخرجه الهواء بالنسبة الا الا
فقط

فقط الا ان يكون ركن من اشتمل كل واحد منها على خرقه من الثقل وخرقه من
خفة الا ان خرقه الثقل من الماء غايته على خرقه الخفة فيبقى من الهواء
على الكثير الا فضل احدهما بالنسبة الا الا خر فيقعد والاخر بالنسبة الا الا
خفيف اقول الف حسي بان مدار هذا الجواب على ان نحن نقله عن هذا
العالم نحن عن عرفين هذا العالم نحن عن عرف واحد الا ان نحن الماء
بين كرة النسبة في الصورة الاولى والماء الهواء المفروض من الثقل المفروض
كان نحن الهواء تحرك بينهما في الصورة الثانية الماء الهواء المفروض بكثافة
المفروض وذلك تحالم يرتاب عليه بل قد سبق لنا العلم ان الماء الثقيل
الا ربعة عشر مرة الماء بالنسبة الى الماء ما بين سطحي المحدب والمقعر في الجوف وبين
الجوف والمركز في المحدب وبوسط ذلك سنة لم يجز في الجواب الا ما ذكر الظهور بل
كان يكفي ان نقول نفرض مغمور كرة الماء يجب يابس مغمور الفلك ثم نقول انها جذبت
وطبعا فانها تحرك الا ان يابس مغمورا فحدب الارض فتحرك بقدر نحن الماء
والهواء والماء وبقي نحن الماء ما بين المركز والمحيط بمقدار النصف فظهر الارض

فقد تحرك بعد الكرات في المكان بين المركز والمحيط وان تقول تفرض الكرة الماء
بحيث يكون مركزها على قدر مركز العالم ثم تفرض قد خلقت وطبعها فانها تتحرك الى ان
يأتي قدرها معلومة كرة ان تحرك بقدر نخن كرة الماء وخن كرة الارض فطرأ الماء
الارض وصار على الخط الممتد بين المركز والمحيط مقدار نخن كرة ان تحرك فقد
تحرك بعد الكرات في المكان بعد الخلق بعد فرض ان قرض ونظر المركز في
الكرات التي بين المحيط والمركز والتي حالها ما ذكرنا من ان كل واحدة
من كرة الماء والماء مع ما فوقها حفظ من موضعه وحفظ من القرب مع وضع بعضه
فان الفضاء البسيط لا يمكن ان يفرق امرين متضادين وذلك الا ما ذكرنا ان
حركة كل من هذه البسائط حركة طبيعية تأتي من المركز الى المحيط واعني بالمحيط
الى المركز مع انه رطب فان العرف الفصل المضاف اذا وجد للمركز لا يتحرك
عنه بالطبع والا لزم ان يكون المطلب بالطبع محركا عنه بالطبع دائما
وغاية الامر ان الفصل المطلق اذا صادفه بطلب جلبه وباعد المركز
منه فيلزم حركة الفصل من المركز كما لو بالطبع بل بالقسر وكذا الطبيعي المضاف

اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم المحذور بل يسكن فيه بالمصادفة
بخلاف المطلق فانه اذا خرج عن مكانه والمكان ان افضل مطلوبه الى المركز وبخلاف
البسيط المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق هو كما ذكرنا في المضاف هو كما
بحيث يطلب المطلق على الاضافة باعتبار المركز والمحيط معا وبحصل الجواب على ما
على ما ذكرنا في الفصل الاضافي بحيث انا نعلم ان الارض والماء اذا فرضا على
محدب النار وجعل طبعهما كما هو المركز فكانت الارض بعد قرب فيلزم ان
يكون الماء بعيدا مضافا وليس كذلك وكذا الهواء وعلى ما ذكرنا في الارض فيه
بالاحرى الثاني نعلم ان الماء والهواء اذا فرضا على ذلك وتحركا بالطبع نحو
المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الاضافي مضافا وليس كذلك فان قيل
فعلى ما ذكرت لا طبع في تعريف القصير الاضافة فلم لا يكتفي بالمركز
وكذا الطبع في تعريف الخفة الاضافية فلم لا يكتفي بالمحيط لان الفصل المضاف
قد يسبق المركز والمخفف المضاف قد يسبق المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت

مكانا بها دون مقصدها الاصلي كالمالك بالنسبة الى الثقل المطلق والخفيف
المطلق فان علم نوع المركز والمحيط فرضا بالثقيل والخفيف
المطلقين وتوضيح ذلك ان الثقل مراده به على الترتيب المشهور في المكيال الجنة
فاذا فرض ان الثقيل المرتفع منها بالطبع اذا فارق مركز العالم ورائه
قابلية الخروج وكان الزائد انما يظهر بعد رفع ثلثة اشياء احدها ان يكون
واقعا في مكان يقاوم مقرها الذي كان عليه في مركز الارض كالمعلق
فاذا فرض انه بعد ذلك خفيف وطبعه يلزم ان يتحرك بالطبع الى المحيط لا الى المركز كما
يليق المركز ولكن يقطع الكرة التي بينهما حتى يصير بمكان الطبع الذي
كان فيه وكذلك الخفيف المرتفع اذا فرض انه فارق مركز العالم بالطبع
وبعد عن المحيط كل البعد ولا يظهر ذلك الا بان يفرض مركز العالم على قدر
فاذا خفيف وطبعه يلزم ان يتحرك الا ان يمسك قدر مقدور كرة ان يلزم ان
يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا يبلغ المحيط ولكن يقطع الكرة التي بين
المركز

قوله اجتمع مبدءان مختلفان بان يكون احدهما لاجتذاب والآخر لاندفاع فانه يلزم ان
يكون لجسم الواحد في حالة واحدة متحركا لاجتذاب مختلفين وهو باطل بالضرورة
اقول فيه بحث لان السبب القريب قد يختلف باختلاف الاعتبار فقد يشترط او
وجود مانع فيجوز ان يكون هناك مبدءان مختلفان بسبب كل واحد منهما الآخر
او الخروج فلا يلزم حركة جسم لاجتذابين مختلفين قبل اجتماع المبدءين المختلفين
في جسم واحد يلزم ان يكون الواحد في حالة واحدة متحركا بالذات لامرين
لاجتذابين مختلفين وانه باطل بالضرورة لكونه متحركا الى جهتين متقابلتين
بل يجوز ان يكون متحركا دائما بالقسر الى جهة فقد يلزم اجتماع
جسم بالذات لامرين لاجتذابين مختلفين ومنشأ الاشتباه اشتراك لفظ الذاتية
بين المعنى المذكور وبين ما يكون متعلق للذات وبالجملة ليست حركة الجسم
الى جهتين مختلفتين ظاهرة في حركته الاجتذابية دون الحركة الكائنة دائما
بالقسر القاسر والمشهور دائما انما اجتذابين متقابلين فان منهما تقتضي
متحركا وان كانت بحسب الخطوة الى جهتين الخطوة السبل الواقعة في قسمي احدهما

السبل

السبل الباطلة وهو انتفى دائما السبل الواقعة وهو محفوظ دائما القسر والقسر
مختلف باختلاف مراتب القسر به والدليل على هذا القول وهو ان الاجتذابين
الطبيعيين اعني الثقل والخفة يتقاضان دائما حركة واحدة بالنوع
واحدة لا تقف دونها ما لم يعرض ما يمنع عنها فيجب ان كل واحد من
هذين ان وقف دونها لعارض ما لم يعد ذلك العارض ان زال ذلك
كان فيه ميلا الى فوق وذلك هو ميل الى جهة الثقل والثقل مختلف في
الاشد والاضعف والاشد ان اقتضى بقوة واحدة مسافة واحدة
هذه الاختلاف لا يكون بحسب الفاعل لانه فرض واحدا بحسب مراتب قوة
فاعل الخفة لا يجوز ايضا بالقوابل لانا بحسب مراتب وذلك فرض ان لا ميل
فيه الى جهة السفل والعرض على ما ذكر الامام الرازي بان الرطوبة معاونة لحركة الثقل
وذلك ان الرطوبة الاكثر اقوى لان قوة سارية في جسم منقسمة بانقسامه فلذلك
كانت حركة الرطب الكثير بوجه آخر وهو ان تحدث الى تحدث جاذبين
متساويين في القوة فيقف في الوسط فقد فعل فيها كل واحد منهما
فعلا مساويا لفعل صاحبه جذب الآخر ليس ذلك المساوي نفس الحد الواقع فانا

غير موجود في ذلك بحيث لو خلي ونفسه لذهب الى ذلك المعاوق بل نقول ان
الفرق انه يمكن ان يكون عالم بعض الجزء دون بعض فيعلم بعض جزء ما
الآخر فاذن قد فعل فيها كل منهما فعلا غير العادة ولا شك ان الفعل الذي
فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي عن المانع لا قتضى ذهاب الجزء الذي
جذبه فاذا فعلها بمجموعهما عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الكون
في الجهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو السفل دائما
فعلمنا ان هناك شيئا آخر ليس بمكان ولا جهة يجذب الى جذب ولو لا ثبوت
ذلك وهو المعاوق وهذا يبين ان الجسم القابل للحركة
القسرية لا بد فيه من عدة امور ان يكون طبيعيا او وقتيا وتقدير
الزمان انه لو لا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لما تحرك
الجسم في الخلاء وحركة الجسم عديم المعاوق وان كان ظاهر البطلان بيان
الملازمة انا نفرض جسما محركا بالقسر بقدر المعاوق الى نفرض جسما
لا ميل فيه لا طبيعيا ولا وقتيا يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما آخر
فيه

في جهة السفل والعمق والتعمق في جهة العلو والاعلى ومقارن وهو ما علا عن الذي
الذكور بين عمق الاعلى والتعمق في جهة العلو والاعلى والتعمق في جهة السفل والتعمق
الاعلى والاسفل لا يجردان الاعلى والعرض والكل والعرض المقدر الاسفل والاستواء اجتماع
طول العرض في تحديد كون الاعلى والمقدر الاسفل لا يجرد وهو مقدار نسبة ان الاعلى
يكون كيف والاعلى والتقعر يحسب صوارف فيكون صادرا عن كيف فيفترض ويتولد
منه اشتباه بعضها انها عرض شرط وبعضها شرط والذاته بيان ان
الاعلى والتعمق يتولد عن اشتباه بعضها بتولد عن ذاته بعد بلد واسطة وبعضها
يتولد عن بعض واسطة وما يتولد عن بلد واسطة فقد يتولد عن بلد واسطة بعضها
وقد يتولد بشرط فقد يتولد عن اقرب الاول ما يتولد عن ذاته مع عشرة ما كالاعلى
فانه متولد مع الاعلى وبلد واسطة ولا شرط وان ما يتولد عن ذاته بشرط
كالاستواء فانه يتولد مع الاعلى وبلد واسطة لكن بشرط المدار والتعمق
ما يتولد عن ذاته لكن بواسطة الام فانه يتولد مع الاعلى والكل لا يعاين
ذاته بل مع التفريق المتولد عنه ومنها اوائل المدركات وهي اللون والشكل

من الكيفيات المحسوسة المدركات بحاسة واحدة كان اولا وبالذات او ثانيا
وبالعرض ومنها اوائل المدركات فالاولى ان يدرك بالبصر مطلقا هي اللون
والشكل والاطراف والجسم والبعد والوضع والتشكل والتفرق والاتصال
والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والثقل
والخفة والصلابة والرخاوة والهشاشة والانضغاط وهذه امور سبعة اجناسها لما ذكرنا
فالترتيب داخل تحت الوضع والتوسط كالكثافة وغيرها واضافة كالتشابه
والتشكل والملاسة والاتصال والتخلخل والتفرق متفقة بالتشكل والكثافة
والخفة بالتفاوت بالعدد والاتصال والتخلخل والتفرق بالتشكل والحركة
والكثافة والخفة والتوسط والتفريط داخلة تحت التشكل والشكل والجسم
يدرك بالمشاركة مع الشكل والبعد مع الشكل والوضع بالمدرك بالبصر
وبالذات عند الجمهور فالشكل والوضع بعد الجسم بالبصر بالذات
عند الجمهور وهو الذي علة الكيفيات المحسوسة دون غيرها وقد تحقق
فيما سبق ان المبصر اولا وبالذات دون الالوان فالمدرك بالوضع

ومنهم من قال ان المعقول من البصر ادراك الهواء لانه يتوقف الابصار
على الابصار بغيره ويتوقف الابصار بغيره على الابصار وذلك هو الضوء
لانه لولا ان اللون يتوقف الابصار على وجود الضوء والابصار فلذلك يكون
مبصرا اذا كان لا يتكشف منه الا كل من اللون والضوء والظرفان اما ظرفا
اللون في البياض والسواد كما سنذكره واما ظرفا الضوء فهما الضوء الاضعف
والضوء الاقوى والدليل على ذلك ما نبه به على بطلان قول من زعم انه لا كيفية
تشرق من الالوان الا السواد والبياض اما تشرق من الالوان الظلمة التي
هي كيفية جدا كما في الشيخ وزيد الا انها تشارك من جهة ما هي كيفية
هي جنسها في كونها على وجه ما لا مزاج يرتب عليه لون بل تظهر تلك الجواهر
واجزاء الشفاف الصرف من اجرام الكوبة وبساكس تلك الاشعة من سطوح بعض
الالوان وبتراكم الاشعة بعضها على بعض الى ان تنتهي الى شبه البياض فان
الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء والمكس شعاعها الى الجدار اثر مستبين
وذلك ان شعاعها كانه لون بياض فاذا اراد ان يحس الشعاع المتراكم على تلك الجواز

بنقط

الذي لا يدرك العلم به الفرق بين الشبيه وشبهه فيحكم بانه بياض في الامر
المحسوس فيهما موجود في الزجاج الا انه ليس ببياض فيكون البياض فيهما مختلفا
لا مختلف وكذلك في الزجاج الذي فوق تلك عن هذا الى ان ينتهي الشعاع وزيد
الا يدرك الحس فيه بياضا فيجوز ان يحصل بين الاجزاء الاكثف والهواء الشفاف
في الشعاع وزيد الا انه على مزاج مصحح موجود الالوان وله يتبين ذلك
في الزجاج الذي فوق لان اجزائه بالنسبة لا يتخلل بعضها بعض فلا
يكون بينها فصل والانفصال والبعد هو ذلك موضع الشق من الزجاج
الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة عليه
كونه ابعد من حدوث المزاج فيه اولا يتصور فيه تصغير الاجزاء لانها
والمزاج لا يمكن حصوله بعد زوال السواد بتخيل بعد ذلك الى بسبب عدم
غور الى والضوء عن البصر في الالوان بتخيل بحسب اختلاف
الشفيف والتخلخل نقله الهواء منهم من قال ان البصيب السواد اي يوجب
بخلطه بالجوهر الهوائي ان الاذى اوصل الى الحس وتفذ في الشفاف

لم يسبب الالوان ذهب بعض الناس ان الاضواء بسبب امر موجود ازاد اه
وهو الضوء على الكون بل هو غير ظهور اللون في الشيء المذكور بسبب
سلب البسم اللون بياض او سواد قد ظهر بمحو فالوا الظهور الواحد
الضوء والاثر الواحد هو الظلمة والمنوع بينهما هو الكل وبتعاقب
بحر ان الغروب والبعد عن الرائي فان الالف اطس من بعد من سراب الظهور
ثم شاهد البعد ما هو اكثر ظهورا نوهم ان بينك وبين ما ترى الامر كذلك
بل السبب بينك كيفية زائدة على اللون ظهر ظهورا تاما واستدلوا عليه بان اللامع
بالليل مثل البرق يرى مرتفعا في الظلمة والبعد يرى صغيرة في السراج ثم السراج يرى
مرتفعا فهو بشعاعه والبعد يرى صغيرا في ضوء القمر ثم القمر يرى مرتفعا فهو بشعاعه والبعد يرى
صغيرا فرضوء الشمس وما هو الا لان الحس لا ضعف في الظلمة وكان الكدر بالليل اظهر فدل
على الظهور ظهران ذلك الظهور كيفية زائدة على اللون ثم ان الغروب سبب السراج ونظر
لان الكدر لم يزده لما فانه وان ضعف البصر لكن الكلام في السراج لا الضوء فقد
ظهر ان الضوء هذا الكسب بحيث ان الظهور الواحد عند الحس كان روالبعد بسبب

الاخفاء

الاخفاء الوان عند وقد يكون الاضواء كيفية زائدة على اللون فظهور وقال قوم
لا بعد ان يكون لا ذكره ودفاعه اختلف احوال الادراك لكن الواقع ذلك
ندعي ان الضوء كيفية موجودة زائدة لان البياض والسواد قد يكون في الضوء
وفي الظلمة ما هيتهما واحدة الاشتراك بعرضه الاختلاف والعرض عليه يجوز اشتراك
مثلين في الماهية فظهر ما عند الحس فالضوء ما شاهدناه في الحس وان البعد لو الا في
كان في ظلمة ووقع عليه ضوء ربما ضوءه وبسبب لهذا لون فقد يكون الضوء ظهور
اللون فاعلم ان عند الضعف البيان لو تعالى كل من الضوء واللون
قابل للشدة والضعف والذي هو الشدة والضعف يكون الاشتراك
بينهما لان الضعف منه وهو الاراد من قوله البيان لو تعالى واستدلوا على ان
الاشتراك بوجه بيان للاضعف بان السواد مشتد الشدة منه بخلاف الضعف
فليس اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض والاول باطل
لما ان الكلام لم يكن التفاوت في السواد به بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان
التفاوت في السواد به فتعين الاول فيكون الاشتراك نوعيا فالضعف

كما جاز التفاوت في العوارض بالغة ما بلغت خارج عنه وداخل فيما يتطبق الموصوف
فلم يكن في الماهية بالغة ما بلغت خارجا عنها داخلا في هويتها بل في الافراد فحينئذ يكون
النور تام ماهية الافرد واحد لها ويكون الناقص منه الى قرار الشمس امرا عارضا
خفيفة النور وداخلا في هوية نور الشمس في هذا الفرد وحينئذ انا لا نسلم ان
الحد والرسم اذا كان خارجا عن الماهية كانا غير دالين على الكنه
واما نسلم لو لم يكن داخلا في الماهية واذا كشف فلا نسلم انه
لكونه داخلا في ماهية الموضوع حتى يكون مقتضى الكشف عن عوارضه
كان التفاوت بحالة واما البعوة لكونه من جنس العارض وزائدا فيه فكان الكشف عنه
الى قرار الشمس وبياض الثلج وحرارة النار بالزيادة فوق بياض وحرارة
وليس كذلك فان التفاوت في الماهية وحينئذ انما يتم الدليل اذا ثبت عدم دخول التفاوت
الذي به التفاوت في الشيء الذي فيه التفاوت ان كان عارضا لم يلزم من كونه
لزوم عدم تفاوت شيء من المصاديق في افراده سواء كان عارضا لها او داخلا فيها
من البعض وان لم يكن ما لم يتم الدليل على انتفاء التفاوت في الماهية وحينئذ

وفي بعضها وجب بعضهم ان التشكيك مطلقا مشكك بالمعنى الذي ذكره وجوز
بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية وفي انتهائها القول بعدم دخول التفاوت
في ما يتفاوت التفاوت في الاول والاخر تفاوت في الماهية المتطبقة وانتهاء الاول
الى كمال فضل الاخر فعلى ان المراد من الاول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في
ماهيته فمن اراد من الفرقة بين ما ان كان داخلا في ماهية الشيء وبين ما ليس
كذلك فهو بين ما ان كان داخلا في مفهوم ما هو بما هو بيان ما ان الدليل الذي
لا يتم في الاول يجوز ان يكون تاما في الثاني فلا يخفى ما فيه فان التفاوت
قد يستدل بان الزيادة الذي في شيء على عامة من الشدة او الضعف في شيء آخر
فيكون كل منهما كليا افراده متفاوتة في ان للكامل الآخر وصفه ظاهر ان كون
كل منهما صفة او لا فالاول غير داخل في الماهية وان كان الثاني الظاهر خلافه بل
زعم بعضهم ان الكيفيات المحسوسة صفات منفصلة عن الاجسام وبعضهم المرئي منها
بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم انما الكم فظاهر واما فيما بالذات
لان الالوان عرض متحرك بنفسه اذ لا معنى لان يقال الاسود متحرك من الشمس الى الارض

مثل الاول ويحصل بتحريك الهواء وهو الصدا فالهواء المتموج الحامل للصوت
اذا اصطدم جسما صلبا مثل محل او جدار يجب منصرف هذا الهواء المتموج
الى الخلف مخالفا بعض التموج الاول حدث من ذلك صوت هو الصدا
ويعرفه كيفية تميز فيها عن غيرها حرفا مد حرف للصوت كيفية بها تميز
عن صوت آخر مماثله في الشدة والنقل تميز الى السامع والحرف هي تلك
الكيفية العارضة عند التشبيح وذلك الصوت المعروض عند مخرج
ويجمع العارض والمعروض عند آخرين على عبارة المتن يخلهما والمماثلة
بالحدة والثقل ضرورة ومتى تميز الصوت للسامع امكن بان يكون بانية التميز سمعا
بل ان يحصل التميز في نفس السامع بان يخلف باختلافه ويتحد باتحاده
كالحرف بخلاف مثل النغمة وغيرها فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع
وبالعكس الآتي في التفرقة بين الحدة والثقل وبين النغمة والجهير حيث
يبعد الاولان تميز المسموع دون الاخرين نظرا وتأملا اما مسموعة
او صامتة الحروف اما مصوتة وهي التي سبق صوت الى

والتي

والتي هي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اسماع
ما قبلها من الحركات التي لها فان آلة مجالس للالف والواو والفتح
للالف والكسر للياء واما صامتة الحروف المذكورة
والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون المصوتة فانها لا تكون
الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها عرف فالالف
لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون
الحركة التي قبله عليه صحة واطلاق اسم الالف على الهمزة
بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون صامتا
بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه متماثل
او مختلف بالذات او بالتفريع ان الحروف اما متماثلة
لا اختلف منهما بذواتها ولا بعوارضها المتمايزة بالحركة والسكون
كالبيان الساكنة او المتحركتين موع واحد من الحركة او مخالفة
اما بالذات والجهة كالباء والميم فانهما جهتان مختلفتان

x

سواء كانا ساكنين او متحركين حركة مثلين او مختلفين بالعرض كالماشي
او كان احدهما ساكنا والآخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة
والآخر بحركة غيرها فانهما متفقان في الحقيقة ومختلفان بحسب العارض

ومبنى مهما الكلام [illegible] فان الحروف اذا الف بالتقارير

محصوصا بالمعنى المتنا [illegible] معمل ومرضوع والموضوع مفرد ومولف

من هذه الحروف ولا [illegible] يفعل كلاما عبر قال الشاعر

الكلام لفظي وهو المولف من هذه الحروف ومعنوي وهو المعنى القائم
بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان الكلام
لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا والكلام النفسي معاير للعلم
والارادة والكراهة وسائر الصفات المشهورة
والمعتزلة منوا ذلك وزاعمهم للمعنى وقالوا اذا صدر من المتكلم
حرفها نعلم ضرورة انه اتى باحدها العادة الصادرة عنه
والدليل على ثبوت الالسنة اذا تنافيها من طرفي الحركة

مون

ثبوت ملك الالسنة اذا تنافيها في الواقع ولا خبران لبس كلاما
حقيقا اتفاقا فمعنى الاول اذا اصدر عنه امرا ونهي فمنا
سبب احدهما العطا صادر عنه اتى ارادة او كراهة
فالمامور به متعلق بالمامور اذا المنهي عنه وليست الارادة
والكراهة ايضا كلاما حقيقا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام
الكلام والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة
كلاما نفسيا لس امرا او راء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة
في النهي واما بين الاشاعرة والاعتزال من ان كلام الله تعالى
نفسي او اما لان المتنازع الاصلي من الكلام هو الدلالة على الامور
وبهذا الاعتبار يسمى كلاما ما طلق اسم الدال على الدليل
وحصر فيها على انه الة متوصل بها الى كلامه هو المسمى
بكلام الله تعالى والاشاعرة مدعون ان لفظ احد طرفي
الخبر الى الآخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر

عما لا يعلم بعلم جلده او بشك فيه وان المعنى النفسي الذي
هو الامر غير الارادة لانه قد يعلم الرجل بالامر به كما المخبر العبد على
يضربه ام لا وكما المعلم من ضرب عبده بعصا فانه
قد يعلم وهو يريد ان لا يفعل الامور به ليظهر عذره عند بلوغه واغراض
على بان الموجود في ما من العلو من صيغة الامر لا صيغة الاول فيها
اصلا كما الارادة فظا مثل ذلك يمكن ان يقال في النهي لا
واغراضا فعال المعنى في النهي هو غير الكراهة لانه قد يشتهي
الرجل عما لا يكره بل يريده كصوم في الاحمار والاعتكاف
ليس بمشتهى صومه بل صيغة صوم المعنى العلوي مطلقا ومنها المعنى
الحاصل من فاعل العلة في مثلها نعني من الكيفيات
المحسوسة صوم المطعوم واصولها اعني الطعوم البسيطة
لان الطعم لابد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة
بينهما ومن قابل هو الكيف او اللطيف او المعتدل بينهما واذا ضرب

الف

اف العامل في اف العامل حصل اف الصنعة بفتح الطاء وكسرها
فالحرارة ان غلبت في اللطيف حدثت الحرارة وفي المعتدل حدثت
الملوحة والمرارة ان غلبت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف
حدثت العفص والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان غلبت
في اللطيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت الدسمة
وهي على نوعين احدهما ان لا يكون الطعم حلوا والعقد بهذا المعنى يسمى
سمنا والثاني ان يكون الطعم حلوا لكن يشوبه الالم من امرار
لا يحلل سريعا بخلاف اللبن فالجسم يطعم ثم اذا اغتذى تحلل
اجزاؤه ويطبخها حس يطعم كالحلو والمرارة هي
العقد في الطعم دون الاول واعترض عليه بان انحصار الفاعل
في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما والقوام المرارة
المتوسطة بين عاصي الحرارة والبرودة وكذا بين عاصي الحلاوة والكثافة
غير محصورة في ان يكون كل واحدة من تلك المزاجات فاعلة

او فاعل الطعم بسيط على حدة فلا يحصر عدد الطعوم البسيطة في عدد
محصور فطعام السكنجبين والعنصل والخل والفوفل والحبة الحلوة
يحس من كل منها الطعم لا مركبا فيه ويحس من السكنجبين المذكور
والخل الاختلاف بالشدة والضعف ان يحس الاول
النوعي او انواع الطعوم غير محصورة وان لم يحس كان الحس الموضوعة
نوعا واحدا والاختلاف بينها الا بالشدة والضعف فان
العالم كالسكنجبين يحس طعم اللسان واحدا والحس يحس طعم الحلو
مرارا والخل الاول مرارا والعسل حلو مرارا والزيت اسخم
وانما حدث الطعوم بسبب على ملك الوجه المخصوص لم
يعلم عليه برهان ولا امارة تفيد علما ظنيا والحد قبل مباحث
الطعوم وعادتنا العدول عن الدليل الا ان يحتاج المحقق وكرة في كل حد
مناسبا لما او فعل لبعض الوسوسة ظننا بذلك الوجه
فقال الحرارة تفعل كيفية غير حافظ الاجسام الى مدركها او من

شانها

شانها التفريق لما عرف من ان الحرارة تحدث تفريقا
ولا شك ان التفريق حالة غريبة للاجسام فلذلك كانت
الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملائمة فتفعل في العامل الكيف
كيفية ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها تعض الطعوم و
تبعد عن الملائمة لشدة المقاومة وكون
التفريق عظيما فان الفاعل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة
مقاومة شديدة ومنعها عن التفريق فيصلح امره
الحرارة ويعرف تفريقا عظيما لان الحرارة المحدثة اشد
تاثيرا فكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة
في غاية البعد عن الملائمة وتفعل الحرارة في العامل الكيف
كيفية غير ملائمة البتة الا انها تكون في عدم الملائمة دون
ما ذكر اولا وهي الحرارة او تفرق تفريقا صغيرا لكنها تكون
غالبة فان العامل اذا كان ضعيفا قاوم الحرارة

ولما بينا ان البرودة تفعل في اجزاء قليلة التأثير لعدم احتمالها اجزاء الحرارة فيكون
التفرق صغيرا فلذلك جاز ان يجتمع الماء الذي هو غير ملائم وان يكون دون
المرارة في عدم الملائمة وتفعل الحارة في القابل المعتدل اللوحة وهي
بين المرارة والحرارة في عدم الملائم لان معادنة المعتدل للحرارة اقل
من معادنة الكثيف واكثر من معادنة اللطيف فيكون التفرق فيه
متوسطا بين العظيم والصغير فلذلك يكون الكيفية الحادثة في المعتدل
اضعف من المرارة في عدم الملائمة واقوى في ذلك من الحرارة
ولان اللوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرارة فتميل اللوحة
الى المرارة مرة والى الحرارة اخرى اعني يكون طعم الماء مرارة فربما
من المرارة بحيث توهم انه مرد مرارة فربما من الحرارة بحيث
يخيل انه حريف ويجمعه انه اذا خالط اللطيف المرار دخله المرارة
وطبع حصل اللوحة وهذا ما قيل من سبب حدوث اللوحة
في الماء وجوابه ما بينا فقلنا العظم او عدمه في اجزاء الارضية المخرقة بالماء

المراد

المراد مرة العظم محالة بل عدم الملائمة فان اجزاء الارضية اذا كثرت اثرت
ومن هذا السبب قيل الماء المجتمع من الرمادة والنورة
والنورة وغيرذلك بان يصب فيه الماء ويغسل ويعلى ذلك الماء حتى
ينعقد الى ملحا او نيزكيها حتى ينعقد ملحا جافا والبرودة تفعل كالحرارة
كعمه غير ملائمة اذ من شانها التكثيف الذي لا يلائم الاجسام
انه لكن عدم ملائمة اقل من عدم ملائمة التفرق ولذلك كانت
الكيفية الحادثة بواسطة التفرق اشد في المنافرة من
الكيفية الحادثة بواسطة التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم
الكيفية الحادثة بواسطة التكثيف على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف فتفعل
البرودة في القابل الكثيف عموما لانه منها عنف التكثيف
اعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ بعادتها فيجتمع الماء
البرودة دون تفريقه تاثيرا عنها وكمه كما بينا منها عنفا فيجتمع
من العمومة الى تقرب من المرارة في المنافرة وقبول البارد

سنة العامل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فلا يقدر على ازالتها
ويمكنه كسرها بليها منها عما لا يكثر تحامى الفاعل الكثيف فيحدث فيه
كيفية يكون عدم الملائمة العرضية بكثرة وهى الحموضة
ولان الحموضة تحدث من فعل البارد فى اللطيف فان التمر
البعض شدة مبرودة ونكاثفه كلما ازداد ماسه والطافة واعتدل
فلهذا استحال الثمر المنضج ازداد حموضة وتفعل البرودة فى
الفاعل المعتدل فسادا وهو فى عدم الملائمة دون العرضية
وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة فى المعتدل اقل من تكثيفها
فى الكثيف واكثر من تكثيفها فى اللطيف على قياس ما مر
فيحدث فيه كيفية عدم ملاءمتها بين بين وهو القبض وكونه
فى عدم الملائمة فوق الحموضة ظاهر واما كونه فى ذلك دون
العرضية فلان العفص يقبض ما لمس اللسان ظاهرا من غير نظر
الطبع عن نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهرا فقط

فلا

فلا يكون النفور عن فى ملك العابد والمعتدل الذى
هو بين الحازر والبرودة بفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يتفرق
تفريقا شديدا ولا يكثف التكثيف المكتسفا فيقابل بفعل
فعلا بين فيحدث منه ملائم وهو فى العامل الكثيف الطلاوة
وذلك لشدة المعاونة بين العامل الكثيف والفاعل
المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تاثيرا ملائما جدا
وهو من التفريق والتكثيف البينين فيحدث هناك
كيفية هى فى غاية الملائمة اعنى الحلاوة لانها هى الشديدة
الطعوم ملائمة للاجزاء المعتدل والدالة اياها عند القوى الذائقة
فى اللطيف الدسومة لشدة المعاونة بين العامل اللطيف
والفاعل المعتدل فيعد اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا
ملائما فيحدث منه كيفية ضعيفة ملائمة هى الدسومة وفى
الفاعل المعتدل النقاوة وذلك لان القوة المعتدلة يجب
ان يكون تاثيرها فى العامل المعتدل اقل من تاثيرها فى اللطيف

فيجب ان يجعل هناك كيفية ملائمة للامر هي اضعف من الحلاوة
واقوى من الملاسة الان هذه الكيفية لا توجد في المزاج لضعفها العظيم
المحال لها الا معه فيه لوجوده من الاطعمة والكائنة فلا يحسن
بهذه الكيفية لعدم مباشرة العامل المعدل في القوة الدافعة لمادته لا بكيفية
فلا يحصل ذلك الطعم احساس بخلاف الملاسة فانها وان كانت
ضعيفة الان حاملها الطيب معدل الذائق فيحس فيه بمادته وان لم
يوجد فيه كيفية ممحسة بالملاسة دون السابقة وقد ذكروا ان الاسخن
الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على السخن
من المر ثم المالح لكونه مركبا من يبوسة بالقوة الحريف من سبب حدوث
الملوحة دليل انه على ضد الملوحة عكس المرارة في السخونة ان المرارة
والملح المر اسخن من الملح المأكول واسخن الطعوم العفصة ثم القبض
ثم الحموضة فان التوتة التي تكون اولا حامضة شديدة البرد فاذا اكتملت
غلبا طلبا باسخان الشمس مالت الى العفص ثم الى الحموضة ثم صفت الى

الا الدردي ومن وان كان اقل برودا من العفص لكنه في الدرجة اكثر برودا
منه لشدة يبسه لطافة دهنه فهذا هو ان كون الحريف اقوى على التحليل الاول
على انه اسخن من المر يجوز ان يكون ذلك بسبب شدة تفوذه لاجل لطافة
دهنه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها فان كل
تركيب من اجسام ذوات طعوم بسيطة يحدث طعما غير طعم كل
واحد من تلك الاجسام ذات الطعوم البسيطة التي تركب منها فانها اذا
اجتمعت اسباب كثيرة على حاسة واحدة فعل كل منها فيها طعما من تلك
البسيطة والمركب من تلك الاسباب المفعلة للطعوم المتعددة فانه اذا
ركب طعم فيه طعم مركب منهما ولا شك ان في كل واحد من المركبين
والمركب المذكور كثرة غير محصورة فلهذا الطعوم المركبة لا نهاية لكثرتها
ومن الطعوم المركبة ما لا اسم على حدة يخالف عنه المركبة من مرارة وقبض
كالحصرم ومن مرارة وحموضة كالنارنج ومن حلاوة ومرارة كالشيح السوسن ومن
الطعوم المركبة ما يعبر عنه باسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة

المتوسط منها ليس خفيفة ولا مجازا فيكون الطائفة خفافا من حيث اللغة
والنص قال او ملك النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات
النفسانية اي المختصة بذوات الانفس لطيرانه بها فيكون من باب
الاعم اللهم ان يقال دون النبات والجماد فلا يمنع ثبوت بعضها
لبعض المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة
سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والاول اظهر
فلا يكون الا بارضيا بان يكون حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان
يكون بعينه ثم يكون شيخا منها العلم اي الكيفيات النفسانية العلم وجود
اما لغة او اصطلاحا فالاول جازم مطابق ثابت العلم المطلق بارادة الصورة
الحاصلة في الذهن هي ان كان ادعاء وفرعا للمعلوم بسببي تصديقا
والا فتصور او التصديق ان كان مع تجويز بغير بسببي ضعيف والا جزم واعتقادا
والجزم ان لم يكن مطابقا فالواقع فان كان ثابتا اي مع الزوال بالتشكيك
بسببي فعلم والا فتقليد فان قبل كما فسر الثابت بامتناع الزوال وجب

ان لا يحصل العلم بالمقدمات الا في الضروريات لان النظريات قد تزول الذكر
عن مبادئها فيشك فيها بالتشكيك ثم يحكم فيها بالشك وان فسر الثابت
بامتناع الزوال لم يكن محترزا للتقليد اذ قد يكون عسر الزوال
اجيب بان النظريات اذا حصلت عن مبادئها كانت كالضروريات
في التشكيك فيها وان غفل عن مبادئها كما في المسائل الحدسية والحدسية
فانها اذا ابغض بها عن مبادئها لا تشبه فيها لم يطرق اليها شك وان
غفل عن خصوصيات تلك المبادئ وبطلان نقيضها وبراءة الذمة فقط
وبطلان اخر وبراءة بامتناع الجمع والنقيض مطلقا وهذا هو المراد من عدم العلم
بعدم الفعل بانه واجب لحكمنا بتبرئ الاكمل مستقل وتارك التبرئ فوات صفة
وهي ملزوم بتبرئ ومتناول العلم وغيره ودوام واجب لحكمنا بتبرئ اي واجب
الذي هو النفس بتبرئ يخرج الصفات الواجب لحكمنا بتبرئ عن غيره
فقط وهي بالسوي الاول ان كان فان القدرة مثلا واجب امتناع تحققها عن الله
لا بتبرئ الشرك كذلك العلم فانه واجب بتبرئ لحكمنا بتبرئ مبادئها كالاكمل مستقل

المتصور بعرض والكلي التصور بخروج الصفات الادراكية الا ترى ان الحاكم
بحكم منعلق التصور بعينه كالظن والجهل المركب والتقليد فانا اذا فلنا زيد قائم
فقد حصل ان تصور منعلق بنسبة القيام الى زيد اعني ايجابها وله ان التصور
يقبض منعلق بتلك النسبة بنهاد هو سلب تلك النسبة في صورة
الظن بنسبة القيام الى زيد بحمل السلب بمعنى ان الواحظ بها هذا السلب بالبال
لجوز بها والحال في صورة الجهل المركب والتقليد وان لم يجوز بها الحال لكن لكل
ان يلوح امر يوجب ان سلب القيام عن زيد فلم يبق في الحين من النسبة الا
الا التصديق بالجام المطابق اللانب اعني القبض وبناء التصور ان ما ذكرنا
بناء على ما زعم بعضهم انه تصور لا بحمل منعلقه بقبض والكلي التصور ولا يجد اي لا يجد
العلم الا به هي التصور والتصديق انما يكون للكسبي وما ذكرنا في معرض التعريف
يعرف له يجب اللفظ والاشياء البديهية فلا يعرف بحد اللفظ كما اشرنا
اليه في صدر الكتاب وقيل لا يكتسب بحد العلم لان تصور العلم لا يحصل الا بالعلم فلو علم
العلم بحد لزم الدور والوقوف معلومية كل منهما على معلومية الاخر والعرض عليه

بان

بان معلومية تصور العلم انما يكون بحصول علم حضوري متعلق بذلك التصور المعلومية
حقيقة العلم والموقوف على معلومية التصور هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الحضوري
فلا دور ولقائل ان يقول التصور والادراك اي تقسيم كل من التصور
والتصديق لا التصوري والكسبي والى الادراك الكسبي هو الذي يتوقف
حصوله على نظر وكسب وبالتصوري ما لا يتوقف حصوله على النظر

ولا يخفى ان الاطلاع على المجهول المحض والعلم وحلول المثال مغايرة
يعني لا بد في العلم بالشيء من اطلاع وشيء من المعلوم في النفس فانا
نحكم على المعدوم بانه ليس بممتنع بالحكم بعدم وجوده صادقة
في نفس الامر وكل ما يحكم عليه بحكم كذلك فله وجود ما من ان يثبت
شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس وبهذا
النفس اما نفس حقيقة او مثاله والاول محال اذ لا حقيقة للمعدوم بل الممتنع حتى
يحصل في النفس فيصح الاتحاد والمتحد الغائب بالوجود الذهني للاشياء
وانفسها لانها بانفسها لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود في

النفس ماهيته المعدوم لا حقيقة ولا مثالا فيدل هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل
على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان
يحكم بعدم الفرق بين علم بموجود وعلم بمعدوم فاذا كان احدهما
بالانطباع كان الآخر كذلك قال فيدل علم الله تعالى بالمعدومات
والموجودات ليس بالانطباع ع ح برهان الدليل بعينه فيه اجيب بان
العلم بالاشياء يكون على وجهين احدهما المسمى حصولا وهو بحصول
صور الاشياء في القوى المدركة والآخر المسمى حضورا وهو بحصول الاشياء
انفسها عند العالم كما في ذواتنا والامور الثابتة بها اذ ليس فيها ما يمنع
والمانع هناك حضور المعلوم بخلافه لا مسألة علم الله تعالى فانه ليس
من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء على آخر لاجل حضوره
عنده او من آلة عليه لا لاجل حضور مثاله عنده فقوله لا بد في العلم
من الانطباع ممنوع ان اريد انه لا بد ان يكون هناك حاضرا عند العالم الا
ان يكون مثاله حاصلا عنده ولا نسلم وجوبه قائم البرهان على القول

بحصول

بحصول صور الاشياء في ذاته لا حكم بعضهم بان علم الله بالاشياء هو بحضورها
بانفسها عنده ولكن يخ العلم بالمعدومات واحوالها حضوريا لانها
القول بحضورها بانفسها مشكل اذ لا حقيقة لها ثابتة حتى تصير حضوريا
وقال بعضهم علمه تعالى بالاشياء انما هو بحصول صورها في بحر آخر وقوله
وحلول المثال مغايرا جواب خل مقدر بوجهين ان يقال لو كان العلم
بالانطباع للعلوم وحلولها في النفس لزم ان يكون النفس حارا باردا رطبا يابسا
مربعا الى غير ذلك من الصفات المتضادة لان الحصول للنفس عند تعقلها
لها وان لم يقم قطعا وتقرير الجواب ان العلم بالانطباع مثال من المثل
وحلوله في النفس والمثال مغاير للذي المثال لكان لنا في كثير من الصفات
والمتصف النفس تلك الصفات اذا كان يلزم ان لو كانت تلك الصفات
انفسها حالة فيها لاشباحها ومثالا تنها وقد تقرر في البحث المستقصى في
صدر الكتاب ولا يقال الا كما ذهب طائفة الى ان العالم يجد
بالعلوم عند العلم وطائفة الى ان النفس الناطقة اذا علم شيئا اكتسب

بالفعل الفعال فقوله ولا يكل الانحاد راجع الى بطلان بين الذاتين
اى ايجاد الشئ بالشئ غير ممكن لانه بيان ان الاثنين لا يتحدان في مختلف
باختلاف المعقول انتهى الغالبون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات
متعددة واختلفوا في امتناع مذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري كثير
من المعتزلة لان الواحد عنده يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التفصيل لانه لو تعلق
بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا نهاية او ليس مرتبة من العدد اولى
من مرتبة اخرى فجاز ان يكون واحدا متعلقا بعلم واحد عالما بمعلومات لا نهاية
وانا ندرك علمه بعدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير مستدركة
لنا وانه لا يجوز ذلك سواء حققنا كما جاز بعضهم او لم نحقق واقتصر
سواء حققنا واختاره المصنف بناء على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة
المعلوم في العالم وصور الاشياء متغايرة ومتغايرة وقال القاضي
وامام الحرمين يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز الانفكاك
العلم باحدهما عن العلم بالآخر والا لزم جواز انفكاك النفس عن نفسها ضرورة

ان

ان العلم بهذا النفس العلم بذاك والنفس جواز انفكاك كما هو واجب
بانه يكفي في جواز الانفكاك فان قبل الامكان للممكن لا يكفي وانما يجوز
الانفكاك اذا بادر فيه المانع فلما عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك
كما لا يمكن ان يتعلق بهما على ما ذهب اليه ابو الحسين البصري الى ان
العلم الواحد الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة اذا لا
مانع ههنا كخلاف العلم الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع النظر
ضرورة ان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير النظر المؤدي الى وحدته
وانه مع الضرورة الوحدانية واجب يمتنع الاستلزام يجوز ان يكون
المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يكون النظر
واحدا امورا متعددة كما النتيجة نفي المعارض وكان الاسي اصل على الاصح
وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تغاير العلم بانه
اضافة فيكون التعلق بهذا اغاير التعلق بذاك اذ صفة وان اضافية
يجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم وكل الخلاف

هو التخلف بالمستند على التفصيل ومن جهة انه كثير فلا يكون التعلق
بالمجموع المشتمل على الاخراس هذا التفصيل فامتنع ما ذكره المعا
في نقد المحصل من انه اذا قدر العلم بالتعلق الغير المجوز تعدد المعلوم
مع وحدة العلم كما اذا علم المجموع من حيث هو هو فان الاخراس اذا خلفه
فيه ورد بانه ان اراد بالمجوز الذهني اعني ما يرد والذهن فلا نزاع
فيه وان اراد المجوز بحسب نفس الامر عما هو المشروع فهو ممنوع اذ
يجوز ان يستلزم محالا ولو فعله كالحال والاستقبال اذا شاء
الى البطلان فذهب جماعة من المتزلة حيث قالوا ان العلم
بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فان
العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد وكذا هم وهو الادراك
فقد باعن لزوم التغير في علمه تعالى فقرروا ان علمه تعالى بالاول لم يزل
والاشياء فيما لا يزال يعين علمه بها في زمان وجودها واما اهل
السنة فقد قالوا ان علمه تعالى واحد وتعلقاته متعددة

المعلوم انه

المعلومات وتغير احواله متغيرة فعلمه تعالى وهو انكشاف العالم فيهما يكشف اذ المعلوم في الاول
حدوثه وفي الثاني وجوده وفي الثالث عدمه والعلم الانصافي لا يتغير العلم الا ان يكون
هناك اضافة وهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة ورد عليهم الاشكال في علم الله
بنفسه اذ لا تصور هناك اضافة وذهب آخرون الى ان تعلقه يستلزم تلك الاضافة
فرد عليهم ايضا ان هذه الاضافة بوجه عليه الاشكال المذكور ومن قال
منهم ان صور الاشياء موجودة في علمه تعالى اشكل عليه علم الله بنفسه اذ ليس هناك
صورة الاشكال الوارد على الكل والى هذا اشار بقوله فحضور الاشكال الخ الاشكال

١١ اجتماع صورتين متماثلتين ؟

بعينه في علم الله بنفسه العالم بالمعلوم وجود الاشكال اجتماع صورتين متماثلتين في محل
والاشكال ما يجاب لزوم الاضافة او عدمه الاولى ولا يتغير الاضافة فلا يتغير العلم الا ضا
لازمة الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء علم حضوري
فلا اجتماع وفي كلام ايهما ان احد الصورتين موجود والاخرى
موجود على وهذا مبني على ان الاشكال انما يلزم لو كان
كاشفا لنفس الشيء وهو ممنوع بل يكفي ان يكون الشيء بحيث يصح ان يكون
بحيث يصح ان يكون مبدأ لصدور كاشف لنفس الاضافة المذكورة في الشيء بوجه
جعل نفس العلم الانشائي وهو عرض لوجود قائم بالعالم عرضا لنفس

العرض عليه لانك اذا اردت علما بشيء حصل لك في ذلك الحال كيفية نفسانية
هي العلم الكلي الذي يصدق على جزئيات هذا العرض سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا
وما قيل من ان الصور المعقولة من الجوهر جوهر لا عرض يصدق هذا الجوهر عليها
وهو باطل بيّنه اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالانسان
الكلي انما توجد في موضوع هو الذهن فكل ما وجد في الخارج بل هي بحيث اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع والجوهر بهذه المثابة فالعرض الذي انما يعقل بالقياس
الى ما وجوده في الخارج في موضوع فالعلم بالمعلوم فان المعلوم كالجوهر
مثلا حين كونه معلوما موجودا في الذهن واذا وجد في الخارج كان موجودا لا في
موضوع فيصدق عليه هذا الجوهر دون هذا العرض اما صورة الشيء التي
العلم عليه بحسب وجوده في الذهن فانما في الخارج في وجوده الذي هو وجود
في موضوع هو الذهن فلا يصدق هذا الجوهر عليها اذ لا يصدق هذا العرض
عليه غايته ما في الباب اتصافه بالوجود الذهني قيام ما في الكيفيات النفسانية
وقوله بان الوجود في الذهن هو القيام سوف يستوفى الكلام فيه

في بحث الوجود الذهني فغير مرجع اليه وهو معنى الانفعال وعبارة العلم اما ان يكون سببا
لوجود المعلوم في الخارج كالواجب بالقياس الى مصنوعاته فتقدمه بالسببية او يكون مسببا عن وجود
المعلوم في الخارج كالواجب بالقياس الى صفاته فتقدمه بالسببية او يكون لا هذا ولا ذاك
كالصور الحاصلة في الذهن من الاشياء الخارجية وهذا القسم ايضا على ثلثة اقسام لان
العلم اما ان يتعلق بالجزئيات او بالكليات او بالامور المتوسطة بينهما وهي الامور
التي لا تقبل الصدق على كثيرين بالفعل وان قبلته بالقوة كالاعراض النسبية
والاضافية والاين والمتى والوضع والملك والفعل والانفعال وعبارة العلم اما ان يكون
بحسب الوجود الذهني فقط او بحسب الوجود العيني ايضا ان كان الاول فالعلم اما
ان يتعلق بالجزئيات او بالكليات او بالامور المتوسطة بينهما وان كان الثاني
فالعلم اما ان يتعلق بالجزئيات او بالكليات او بالامور المتوسطة بينهما
والاول هو العلم الحاصل للنفس بذاتها وبقواها وبما يحضرها من الجزئيات
بالاضافة الى الحواس الظاهرة والباطنة والثاني هو العلم الحاصل للنفس بالكليات
والثالث هو العلم الحاصل للنفس بالامور المتوسطة بين الجزئيات والكليات

او لان الصحيح ما ذهب اليه الشيخ ابو نصر وابو البركات فيقضي بالحكم

بسبب الضوء الواصل الى الارض الى ما حوله وان ظنه وتسبب حسبان كما الحكم بان

الشمس مستديرة وان مرئيها مختلفة بحسب سمت الآلات البسيطة كنصف

دائرة وذات الحلق والسمت وحدثانات وامثال الطرقات فيقضي بالحكم بها العقل

او بواسطة لا تعرف عينه لمجرد تصوره والتردد فيه وهذا السبب قضايا قياساتها معها

كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين وامثال الجربات فيقضي بالحكم

بسبب قضاء التجارب مكررات الامر الى الحس المشترك بعقل البداهة

ان الموضوع المتكرر على نهج واحد لا بد من سبب وان لم تعرف عينه وكل حكم وجود

عدم وجود السبب فقضاياه كالحكم بان السفوف مسهل للصفراء من غير

الحس لكن بعقل بالفكر كانت التجربات نظرية بالقوة وبالحس بالفعل

كانت مشتركة وان حصل بمجرد تصور وتفرض من غير حس والفكر كانت

من جملة قضايا قياساتها معها فان حصل بوجه آخر غير ذلك الوجه وهو ان الفكر كانت

ان نفع حصل عند الحس من غير نظر والحدس وادى الى البعض وان الكذب

فقضاياه الحكم بسبب يحدس فيه من الحس بنزول مرات كثيرة

البقية

نوره

البيضة لكان الحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات بسبب

اختلاف اوضاع من الشمس وذلك انه يقتضي دائما جانبه الذي يلي الشمس

فحدث القمر انه لم يكن نوره من الشمس لكان كذلك والا المشاهدات فهي

قضايا يحكم بها العقل بواسطة المجربة كثرة تشاهد التجربة بامر محكم مستند الى القضية

كثرة يمنع تواطيهم على الكذب واغفل لاجلها المشاهدة كون التجربة معلمة وتعليم

لان المتبع لا يحصل التجربة والكثرة لا تجامع تعليم وتعليم يعرف انه كذا مرارا لان

التجربة يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد الا الاخبار فيها يقينا فان قيل الحكم المسموع مرة

واحدة اذا انضاف اليه قرائن اضافة القرائن هم دليل على صدق قائله وانضاف

في المتواترات على ما علم لم يفد كل متواتر ابدا الاشتباه فلنا خبر الصادق

انما علم صدقه بالدليل فهو خاص غير مفهم والذي علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات

وكذا الامر المخوف بالتواتر فانه انما يفيد الخبر لا بالاستدلال او حدس

او دربة من القرائن وهي الادلة يخرج من المفهم وهي النادرة يدخل في الحدسيات

واعلم ان الحدس قد يحصل بكثرة المشاهدة وهو نوع القياس الخفي كالحكم

المجربات وانضاف على ما ذكرنا من اشتمال الحدس وعلامة وهم حرق

بان السبب في المجربات معلوم البتة مجهول الى آخره فلعل الذي كان القياس

المقارن لها قياسيا واحدا اشرانه لم يعلم لعل لم يكن ذاتيا والاكثر عاديا

لو

وجوه المعلول من حيث هي لانها لو وجوه الذي منه يستلزم وجود المعلول من الوجه الذي منه
هو المعلول لا بما هي من حيث انه مستند للعلة لان المعلول لا علة له وهذا واضح على ان
العلة تستلزم تعلق العلم بالمعلول لكنه لا يلزم من حيث انه لازم للعلة اذ
معلولها ضرورة لانه لا وجود له الا بالعلة والمعلولية من المتضايفات التي
لا يتصور ولا يتحقق شيء منهما الا مع تصور الاخر وهو علم تفصيلي بالمعلول ولا بما هو
وعوارضها ولوازمها وعروضها وما لها ومنتهى ما ذكروا في هذا الباب وهذا
علم تام بالعلة يستلزم وتعلق العلم بالمعلول كذلك على الوجه التام وذلك
انه لان العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور وقد تقدم العلم
بالمعلول من حيث الوجه الذي كونه يستلزم العلم بالعلة كذلك لان العلة وجود ما
من حيث ذات المعلول فان قيل معروض العلية ليست ذات المعلول قلنا كذلك
عوارض المعلول ليست من لوازم العلة ولم يدل هذا على علة بان العلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مستقيما عند من يقول بصدور المتعدد عنها بتوسط
بسائر الوجوه التي كونه عالما بهذه الذات يستلزم علمه بغيره من المجردات بعلة
كذلك الى غير ذلك من العوارض التي يستدل فيها العلم بالعلة على العلم بالمعلول
فان ليس كونه مبدأ اول مع علمه بهذه الذات من حيث تلك الوجوه تقتضي علمه بذلك
في غيره فلعلم معلوم بعد لم يرد فالصواب ان يقال العلم بوجه العلة التام يكون بتوسط

حقيقة المعلول مخصوص والمعلول الذي يستند على الامكان غير العلة مستندة الى خصوصية
الذات التي لا تتصور اقتضاء الا الذات مخصوصة والمعلولية تستدعي الامكان ذات
مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستند على علة مخصوصة حتى العلم بالعلة يستلزم علما
تاما بالاستناد الاول الى وجب المعلول الوجب على ما قيل وفيه نظر اذ كون العلة
فان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجي وذلك لا يفيد استلزام
العلم بالعلة للعلم بالمعلول انما يفيد ذلك لو كان اقتضاء بحسب التحقق الذهني
اذ لا يلزم من استناد علة ما لسبب في علمه من ذلك ان يعلم ان سبب
ايضا موجود لما يلزم ان خصوصية ذات المقتضية لخصوصية ذات سبب وان العكس
فانه اذا علم ان سبب موجود لا يعلم ان امكان لم يوجب بعلة
اخر غير ما يعلم وجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين
حتى العكس وكما ان العلم بماهية المعلول فلا سبيل لاستنباط امر لنعلم بماهية العلة
الا لان يكون المعلول كذا وكذا ومراتبه بلغت في مراتب العلم
بلغت الا ذا كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم على حقيقة العدم وهذا نقيض
قد يكون مرتبة من الفعل كما في الجواهر وقد يكون بعد مرتبة كما في الفعل البسيط
وقد يكون متوسطا كما في الفعل المركب واذا جعل الاستعداد والقوة اذا البعيد
او المتوسط الى حد العلم كان مراتب العلم كذلك والظاهر ان الاستعداد الذي

النظر

[illegible]

الفصل

الفصل الثالث في اثبات الصانع وصفاته وانا رتبته فصول

الفصل الاول في وجوده ... الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب وان ... [illegible]

استدل على وجود الواجب بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من
موجود له بالضرورة ... الكلام ... فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب

الفصل الثاني في صفاته

[illegible]

فعلى ان يستلزم شرا لبطل ان يجب صدوره الاثر ان اراد ووجب صدوره الاثر بالنظر الى الشيء [illegible] الاثر وجب
صدور الاثر عنه [illegible] الارادة ولا القدرة فلئن سلم لكن لا نقول انه بدون امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر
ومع قطع النظر عن ارادته وان اراد وجب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر فقط ثم في تقرير الدليل الثاني ان القدرة
هي الاثر بمعنى التمكن على فعله وتركه اذ حال وجود الاثر ومع وجوده فلا يمكن الترك واما حال عدمه فلا يمكن من الفعل
وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن اجتماع القدرة في المستقبل مع العدم في الحال يعني ان [illegible] حال العدم
الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل [illegible] الى حال [illegible] العدم الى حال الوجود وتقرير الدليل الثالث
ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء
لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي ولا شيء من الازلي باثر للقدرة وابقاء العدم يحتمل بالعدم متعلق القدرة
والارادة لان معناه ان شاء [illegible] الاثر فلا [illegible] وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله واستمرار العقل
ليس من اثر القدرة بل اثرها ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس من اثر القدرة فلا يلزم
وهو بيان ان عموم صفة القدرة يعني ان عموم علة المقدورية يستلزم عموم صفة القدرة اي قدرته الى [illegible]
لجميع الممكنات لان علة المقدورية وعامة لجميع الممكنات فالقدرة عامة لجميعها اما ان علة المقدورية
عامة فلان علتها الامكان وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا له تعالى
اقول ما لم [illegible] الامكان علة المقدورية على انه [illegible] الى ما [illegible] المؤثر والمؤثر [illegible] ولو سلم فلا
نم ان كل ما هو مقدور هو مستند الى قدرته تعالى لم لا يجوز ان يكون بعض المقدورات مخصوصا بالنسبة الى بعض القادرين
فان الفلاسفة ان افعال الحيوانات مقدورة لهم ويجوزون خلق الاجسام بقدرة الباري تعالى والمشهور في الاستدلال
على عموم القدرة ان المقتضي للقدرة هو الذات الواجب لاستناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو
الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء
واذا ثبت قدرته على بعضها ثبتت على كلها وهذا الاستدلال مبني على مذهب اهل الحق من ان المعدوم ليس
بشيء وانما هو نفي محض لا اثبات له فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من
الوجوه خلافا للقول بان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلاف الحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته
تعالى دون البعض لخصوصية المقتضي فالمقدمة الاولى ان جاز ان يكون مخصوصا ببعض المقدورات الخارجية
بالوجود وحمل تعلق القدرة في قانون الحكم جاز ان يستند الى مادة بحدوث حكمي ودون الاخر وعلى المقتضي
لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء والمعنى في هذا الاصل وهو اعم الاصول الاسلامية في الحقيقة
المنسوبة فانهم [illegible] الى ان [illegible] او شرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا وشريرا والكل واحد منهما فاعل على حدة

في ملكه والاقتصاب منهم قال فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون
الاله محتاجا اليه كانهم ارادوا معنى الامور الشريفة انهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل
الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا الا
ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره كما يجيء عنه اللفظ فلا يمكن ان يكون واحد لكنه غير لازم فيما
ذكروا الاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه ودلائل العلم والاخير عام اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور في
الاستدلال للمتكلمين وجهان اوردهما المصنف ووجهان اوردهما المصنف من استدلال الحكماء اوردهما عليهما واما استدلال المتكلمين فالاول
ان افعاله محكمة متقنة وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة ولهذا من رأى خطوطا
مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه تعالى خالق
والانسان ما فيهما من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات في اصناف الحيوانات والاجرام والافلاك والاحكام
بحيث يحير فيه العقول والافهام ولا يفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام وهذا ما يشهد به ذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الانواء والطبيعة
والعربية وعلم الجبال والنبات ممكن لان [illegible] من العلم الا القليل والم يحط الاكثر بحيث [illegible] ان قيل ان اريد
الاتقان والاحكام من كل وجه فممنوع ان هذه الامور كذلك فيما لا افضل منه وعلى هذه يكفينا ان الافضل المستحسن منها
كيف لا فكثيرا ما يوافق منه ذلك فظهر انها لطيفة لكنها الاشياء ما هم الشرور والافات وان اريد الجمل من
بعض الوجوه فمثل هذا الى الموثرات من غير العقلاء لكونها كذلك فان الفرع الى مشتهي الى دفع بها قلنا المراد اشتمال
الافعال والافات على اللطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمصالح على وجه الكمال وان اشتمل على العرض
على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقها ما هو اكمل في العلم بان مثل ذلك لم يصدر بالاعلى العالم عن رسالتها او اكثر ولكن
دخل العقول في بعض العقلاء فان قيل قد يصدر عن بعض حيوانات العجم افعال متقنة محكمة في ترتيب كبناء وقدر
ما شابه النحل وكثير من الوحوش والطيور ويستكمل من الكتب مسطور فيه بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا [illegible]
ان موجد هذه الافعال وموجد الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يقتدي الى ذلك بان يكتفيه الا بطيما على [illegible]
او ملهما حال ذلك الفعل واما الدليل الثاني المعه فهو انه تعالى قادر لان كل ما بالقصد والاختيار ولما فرغ مما يجوز ان
الا مع العلم بالفعل وقد تقرر كونه تعالى بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع وقد يرد عليه ان النقلية
بالعلم والقدرة بارسال الرسل وانزال الكتب موقوف على التصديق بالعلم والقدرة فيلزم الدور كما ذكر في بحث التوحيد
فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم الكلي بما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل قادرا والعلم ان يلزم
المعجزة حسم بمجرد ذلك [illegible] صفة الكلام على ما صرح به الامام واما دليل الحكماء فالاول منها ان الباري تعالى مجرد وكل مجرد عالم

×

ودقد الكلام فيه والحق ان تعالى بذاته وعلم ذاته علم ما عداه لكن الاول حقيقي والثاني اضافي عرضي الحضور المعلوم عنده
ان اراد حصول شيء من ذاته لذاته غير قائم بذاته فممنوع وان اراد انه علم ذاته وصدور الكل عنه بتوسط العلم بذاته
بدون زيادة العلم فمسلم لكن يجب العلم بالمعلول ويرد عليه انا لا نعلم ان العلم عبارة عن اي شيء هو لا يكون ان يشترط فيه
المتأخرون الحضور عنده او عدم الحضور عنده فلا يكون الشيء عالما بشيء له اشترط ذلك ام لا اذ لا ندري ان الشيء هل
كونه حاضرا عنده ما يغايره عنده وان العلم ما لم يوجب العلم بالمعلول لم يصح الكلام في صحة وجوه الاجزاء ولا يخفى
ما في ذلك على المتأمل ثم ان قوله تعالى عالم بكل الموجودات بخلاف الوجه الاول والثاني فانهما يدلان على انه تعالى
عالم بذاته لا على انه عالم بكل الموجودات وان اريد بان الله تعالى عالم بكل شيء ان العلم بكل شيء ثابت له
فمسلم لكن يكون الاين متغايرين بالاعتبار والنسبة التي لا تنفك عن الاضافة ان اريد بها برهانك والجواب منع كون العلم بالنسبة
هو صفة حقيقية ذات نسبة العلوم الى المعلوم والنسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة
نفس النسبة بين العالم والمعلوم قد يكون ان يكونا متحدين فتنتفي بانتفائهما والنسبة اعم منهما
وبين العالم والمعلوم ممكنان وان النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى مع ما بين الطرفين
اغترت بالوجود فيهما فنقول كون العلم بالنسبة صفة حقيقية بين العالم والمعلوم لكن التغاير اعتباري والاعتباري
كاف لتحقق هذه النسبة ولهذا اشار بقوله والتغاير اعتباري الخ ان ذات الباري تعالى اعتباري
صلاحيتها للاضافة الى الغير وهذا التقرير من التغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال ان الله تعالى لا يعلم غيره
ولا يكون عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم والنسبة بين العالم والاضافة ان
صورة الاشياء المختلفة يلزم كثرة كثرة المعلومات كثرة المصورة وهذا لذات الاحدي من كل وجه
والجواب انا قد ذكرنا فيما سبق ان علمنا بالاشياء ليس بارتسام صور الاشياء فيها بل حضور
الاشياء انفسها عنده وذلك علمنا بذواتها وبالامور التي بينها وذلك ليس على حضورها وقد ذكرنا
ايضا ان ما قيل من العلم بارتسام صور الاشياء ضروري ان الكشف التام لا يحصل حضورها
بتغير عنده اقول من الكشف عليه لا يحصل حضور مثاله عنده ولهذا المعنى اشار بقوله ولا بسبب
العلم صورا متغايرة للمعلومات عنده وقوله لان النسبة الخ اشد من النسبة الصور
المعقولة ان معناه ما ذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء له اشد من حصول الفاعل وذلك
بالوجوب

بالوجوب من حصول الصور المعقولة للفاعل وذلك لامكان والوجوب اشد من
الامكان ومنهم من قال انا لا نعلم اكثر ثبات المتغيرة والمتحركة اما المتغيرة فلان اذا علم
شيئا من زيد انه في الدار الان ثم خرج منها فانا ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او
لا يزول ذلك العلم كما في الاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى صفة اخرى الباطل يوجب كلا الامرين
لان نقض كل شيء بما تعلق به والجواب منع لزوم التغير فيما قيل التغير انما هو في الاضافات
لان العلم عندنا اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير
اضافة فقط ومع التقدير لا يلزم تغير ما صفة موجودة بل ما معلوم اعتباري وهو
جائز ولهذا اشار بقوله وتغير الاضافات ممكنة فعال الحكم علم تعالى ليس علما زمانيا
اي دائما فان كل علم انما بالحوادث المختصة بازمنة معينة فانه واقع فان ان مخصوص
فاحدث منها في ذلك الزمان كان واقعا في المال وما حدث قبله او بعده كان
واقعا في الماضي والمستقبل وانما علم تعالى لا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون الحال
والماضي والمستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه
او الى ما بعده زمان حكم هذا والماضي زمان قبل زمان حكم هذا والمستقبل هو زمان
بعد زمان حكم هذا فمن كان علمه ازليا يحيط بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء
معين من اجزائه لا يتصور فيه حضور حال ولا ماض ولا مستقبل فالاشياء كلها معلومة عنده بجميع
الحوادث المجزئية وان منها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع في الآن وبعضها
في المستقبل بل يعلم ما على سبيل الاستمرار من غير الدخول تحت الازمنة ثابتا الدهر ونوضحه ان الحال

يكون ممكنا بالنسبة الى جميع الاكوان على السوا، فليس فيها بالقياس الى الزمان قرب وبعد وسبق
وكذا لم يكن موجودة في الحقيقة زمانية لم تتخلف الزمان عن البارئ تعالى والحق
بل كان بالنسبة الى جميع الازمنة على السوا، والموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى
غير خفية وليس شيء علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده تعالى اذ انها فهو عالم
لصورة الكائنات واحكامها لكن لا مع حصول دخول الزمان فيها
بحسب اذ فيها النفاذ او لا تتفاوت لها بالنسبة اليه وعلى هذا العلم يكون قديما متغيرا
لا بتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم ان العلم
بالجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بالطبايع الجزئيات
والاحكام الجزئية خصوصا نهاد ما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول بناء على ما توهموه واما الجزئيات المتغيرة فلا ندراكها ابما يكون
بالآت جسمانية والجواب ان ادراك المتكلم انما يحتاج الى الآت جسمانية اذا كان العلم
حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة دون الصورة
فلا حاجة اليها ومنهم من قال انه تعالى لا يكمل بعلم الحوادث قبل وقوعها والا لزم ان
ان يكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معا وان باطل للتناقض بين الوجوب والامكان
بيان اللزوم انها ممكنة لكونها حادثة وواجبة الوقوع
منقوض بعلم الله تعالى وجوابه ما مر من ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة لوجوده
لوجوبه ولوسلم

علم

علمه وقضاه لوجوبه ولو سلم فنقول انها ممكنة لذاتها فاذا وجدت فيجب وجودها وهو متعلق
القادر من حيث يوجدها ولا تنافي بين الامكان بالذات والوجوب بالغير والى

هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان بحيثيتين وكل شاء عالم
حق بالضرورة واتفق جمهور المتكلمين على انه شيء واختلفوا في معنى الشيء فقال
جمهور المتكلمين انه صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال الحكماء انه
الموجود فمعنى قولنا الله تعالى شيء يعني انه يعلم ويقدر ولها معنى آخر قد تقرر
في محله الكيفيات النفسانية وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد

في وقته يدل على ارادته وليست زائدة على الذات والا لزم التسلسل او التعليل
القائلين ان تخصص بعض الممكنات بالوقوع دون البعض
الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون
لصفة تسمى التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص واشتهر اصحابنا
الرجوع في ذلك الى الارادة منفصل وتلك الصفة هي الداعية
بالارادة وقيل هي فذهب الاشاعرة الى انها استفادية للعلم والقدرة وسائر

وذهب جماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين والنظام وابي الحسن الصالحي
وابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي الا انتفاء العلم بالمنفع ويسمونه بالداعي
واستدل المصنف على ان الارادة ليست امرا آخر سوى الداعي بان هذا
لو كانت امرا آخر سوى الداعي لزم التسلسل او تقدم الحادث على المحدث لان هذه الامور
ان كان قديما لزم تقدم القديم على القديم وان كان حادثا احتاج تحقيق وجوده
بعد عدمه الى امر آخر لزم التسلسل او تقدم الحادث على المحدث والكل محال
على اي حال اذا كانت الارادة زائدة على الذات سواء كانت من صفات المعاني
او امر آخر والمعتزلة قائلون بانتفاء الاول متمسكون بالاخير والعقل على انتفاء
الآلات يعني ان السمع دل على كونه تعالى سميعا بصيرا وهو متكلم بالضرورة
من ملة نبينا محمد صلعم والقرآن والحديث متواتران منه بحيث لا يمكن
انكاره ولانا نقول ايضا الاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال
عليه كما هو حق سائر القضايا الدينية وقد اجمع عليه جميع الامة
بانه تعالى وكل ما يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له تعالى من الكمالات

يثبت له بالعقل لما تعالى عن خلوه عن صفة الكمال في حق من يصح لاتصافه بها
نقص وهو على الله محال وهذا الوجه لا يتأتى فيما من بناء الناسخ في الغائب ايضا
صفة السمع والبصر وغاية تشبثهم في ذلك على ما ذكره امام الحرمين
مطريقة السبر والتقسيم وان الجواد لا تخلو اما ان تتصف بقبول السمع والبصر واما ان
حيا تتصف به ان لم يقم بها احدهما اذ اسير صاحبها الخ لم يجد ما يصح قوله
للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم انتفاء مثل ذلك في حق الباري تعالى
وايضا لا سبيل الى اثباته بالنقض والا فهو على الباري تعالى سوى الاجماع
المستند حجته الى الادلة السمعية ولا خلاف في ثبوت الاجماع وقيام
الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى سميعا بصيرا فليعول على الاجماع
في هذه المسئلة بل على الادلة القطعية في هذه المسئلة ابتداء لان ا
لظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع
على هذه اعتراضات كثيرة احتاجوا الى دفعها واذا ثبتنا حجية الاجماع
علم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة

التي نحن فيها سواء وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع
يفضي العلم بالمسموع والبصر يفضي العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما يفضيان
زائدا على العلم وتعارضت القواطع العقلية على انه منزه عن الآلات
فان كان السمع والبصر عبارة عن تعلقهما على ما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال لان
كانا صفتين زائدتين عليه شاهد على ذلك الجمهور بقولهم الاحياء نعلم بالعلم
ليس بعجز وقصور ونعلم ذوات البصر ثم لبرائه عن القصور يحصل له بلا آفة
لخصوص الآلة والحق الثاني للسمع والبصر عنه ثم يوجبان الاول انهما اثر
الحي عن المسموع والمبصر اذا شرط به كسائر الاحساسات وانه حي في حقه ثم
والجواب منع المقدمة الاولى اذا لا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثير في
كونهما نفس ذلك التأثير اذا شرطين به وان سلمنا انه كذلك بد فلا نم
انه ليس كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا في ثبوت
لا يكون سميعا ولا بصيرا بمعنى التأثير ولا مشروطا به لنا سلمنا ان اثبات السمع والبصر
في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان كل واحد منهما صفة

قديمة لا تتعلقات حادثة للعلم والقدرة وغيرهما قدرته بالممكنات ثبوت
الكلام نؤثر عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بالمعجزات
عن تؤثر توقف على اخبارانه تعالى عن صدقهم بطريق المتكلم ليلزم الدور والاختلاف
لارباب الحق والمذهب كون البارئ تعالى متكلما وانما الكلام النفسي في معنى كلامه وانه
قديم وحدوثه وذلك لان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلامه تعالى
موصوف به وكل ما هو موصوف به فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه
تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث
فكلامه تعالى حادث فاضطروا الى القدح في احد القياسين ومنع بعض
المقدمات ضرورة امتناع حقيقة النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه
تعالى حرف وصوت يقومان بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى
في نقوش جلد المجلد والغلاف ايضا قديمة وانما نضل عن المرصوف فعولا
على القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني بالكرامية وافقوا الحنابلة
في ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها

قائمة بذاته ثم لجواز قيام الحوادث بذاته تعالى فقد قال بوجود القياس
الثاني وقد حوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف
كما ذهب اليه الفرقة الناجية لكنها ليست قائمة بذاته تعالى خلقها الله
تعالى في غير كجبريل او الشجرة عليه وعلى آله وسلم وسمى كونه متكلما انه خلق الكلام في
بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صغرى القياس
الثاني لكنهم قد حوا نا صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلامه تعالى
ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو صفة قائمة بذاته تعالى ليس الكلام
النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم فهم قد منعوا
القياس الاول وقد حوا نا صغرى القياس الثاني فاذا المعتزلة متكلمون بوجود
الاول انه عالم بالمقدورات من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم والقرآن ان
القرآن وهو هذا الكلام المؤلف المنظم من الحروف المسموعة المفتتح
بالتحميد المختتم بالاستفادة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر
الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنقل والاجماع من فواتح القرآن انما

يصدق

يصدق على هذا المؤلف الحادث لا على القديم وكذلك الفواتح كونه ذكرا
لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله انا نحن نزلنا الذكر وكونه عربيا لقوله تعالى انا
انزلناه قرآنا عربيا مرادا به التركيب من تلك الآية وامثالها
واجماع الامة منعقد بالسان على الاجماع مسموعا بالاذان للاجماع و
لقوله تعالى حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف للاجماع فان قيل
المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمنزل
هو اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ والاشكال بحروف هجائه ثم المثبت
في المصحف هو الصور والاشكال مقرونا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا
مفصلا الى السور والآيات لقوله تعالى كتاب احكمت آياته
ثم فصلت فما بلد للنسخ وهو من الآيات الحدوث لانه
اما رفع او انتهاء ولا شيء منهما يتصور في القديم لان ما ثبت قدمه
استحال عدمه دار دار العقيدة اذ الكون يعقوبه تعالى انما قولنا لشيء
اذا اردناه ان يقول له كن فيكون اذ معناه اذا اردنا تكوينه كونا فتكوينه

قوله كذا امر وهو قسم من كلامه متأخر عن الاوامر الواقعة بعد الاستفهام لكونه
جزاء له وجوابها انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن والكلام انه تعالى بمعنى
الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء
والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف والكلمات
الحدوث واطلاق هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلام الله القديم
حتى لو كان مخرج هذا الالفاظ غير الله تعالى كان هذا الاطلاق بحاله بل لانه
اختصاص تلزمه تعالى وهو انه اخترعه بان اوجده اولا لا كالكاتب في اللوح
المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في الملك
لقوله تعالى انه لقول رسول كريم ثم اضافوا اليهما كما كان لهذا المؤلف
المخصوص الواقع بأول من اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه القارئ
من سواه يجب ان يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لان من حيث
يقضي العمل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القاري اي قارئ كان
نفسه لا مثله وبهذا الحكم في كل مشهود وكتاب ينسب الى مؤلف من تأليف او

اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تحقق المحل كما في ايجاد منشأ
يسمع كلامه تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الاول واريد بسماعه فهمه من الاصوات
المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه تعالى تكلم فيه او جد اصواتا هو
اختيار الامام حجة الاسلام رحمه الله انه تعالى يسمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف
كما في الآخرة ذاته تعالى بلا كيف وهذا ما عدى من يجوز تحقق الرؤية وسمع الكل
موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون
الا بطريق خرق العادة وبنا بنها انه تعالى يسمع الصوت من جميع الجهات بلا خارق
عادة وبنا بنها انه تعالى يسمع من جهة لكن الصوت غير مكتسب للعباد على ما هو
شأن سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عليه السلام فافهمه كلامه الصوتي بعد
ان خلقه من غير كسب لاحد من خلقه واما هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي
والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وعلى التقديرين قد يجعل اسما للمجموع بحيث
لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما لمعنى كل صادق على المجموع وعلى كل بعض
من ابعاضه وعلى كل قطعة وبالجملة فاين ان المكتوب في كل مصحف والمقروء

بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية
عن كلام الله تعالى فانما الكلام هو المخرج فان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية
وما يقال ان كلام الله تعالى ليس في مكان ولا وقت ولا حال فان المراد بوصف اولية
فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو صفة الازلية ومنعوا من القول بحدوث
كلامه في وقت او وقت بوصف وان كان المراد هو التلفظ رعاية للادب
واحترازا عن ذباب الوهم الى الحقيقة الازلي على ان اطلاق اسم
الدليل على الدال وكذا بقراءة صفات الدال على الدلولات يأتي في اوايل
شئ سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبه بيدي
الثالث ان كلامه تعالى لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان
الاخبار بطريق المضي كثيرة في كلامه تعالى مثل انا ارسلنا وقال موسى وهرون
فرعون الرسول اما في ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا
يتصور السبق على الازل فتتعين الكذب وهو محال على الله تعالى لما يأتي
والجواب ان كلامه في الازل لا يتوصف بمعنى الماضي والاستقبال لعدم

الزمان

الزمان وانما يتوصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة
والآنات وتحقيق هذا مع القول بان الازلي ما دلوله التلفظي عرفت كذا وكذا
القول بان الكلام متصف بالمضي وغيره انما هو التلفظ الى ورثة دون المعنى القديم الازلي
ان كلامه يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا
لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي والاخبار بلا مخبر والنداء والاستخبار بلا
مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجاب
عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا غيرهما من ذلك
وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال فان تعين وجود المخبر عنه في زمان يكون الكلام
الانواع غير معقول وايضا التغير على القديم محال فما هو رايه انه امر واحد
يعرض له التنوع بحسب التعلقات الى ورثة من غير ان يتغير هو في نفسه وقد اجاب
بان الامر والبعث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر به عند عدمه واما على تقدير
وجوده بان يكون في علمه تعالى ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل ولده
الذي اخبره صادق بانه سيولد له فانه خطاب الى قوله تعالى انه عليه واله

يا دامر ونواهيه كما مكلف بولد الطوم الفقه واصحابه خطابا تهيا هل عصره

وثبوت الحكم فيض علم اسم بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب

اى ظهر بن قصدا والغايبين والمعدوم فى ضمنه وتبعا ليس من التفقه فى شئ

لكان شيئا وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم متردد فى ان معنى

ان المعدوم مامور فى الازل بان يمتثل وياتى بالفعل على تقدير الوجود او

المعدوم ليس مامورا فى الازل لكنه يصير مامورا فى زمان وجوده

صار بعد الوجود مامورا اى صار الامر لو كان ازليا لكان ابديا

لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيمتنع التكليف به والجزاء وهو باطل

اجاب ان ليس ان الكلام لو كان ازليا لاستمر ازلا وابدا ولا

ذكرنا ان الفاعل يختص عبوس عليه السلام بالقدرة وهو باطل اجماعا

وجوابهما ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص

والازمان حادثة باراده من الله تعالى واختيار فيتعلق الامر بصدق

زيد مثلا بعد بلوغه وتنقطع عنه ويتعلق الكلام عبوس عليه السلام

فى الطور وبهذا يخرج الجواب عن وجه آخر لهم وهو ان القديم يستوى

الى جميع ما يصح تعلقه به كالعالم فيتعلق الامر والنهى بكل فعل

حتى يكون المامور منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا لان

منشأ الرأى على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين

ليمنعوا من تعلق الامر بما يتعلق به النهى وبالعكس واختار القاضى

ذهب المعتزلة واستدل على انه تعالى متكلم ان قدرته تعالى

شاملة لجميع الممكنات وخلق الحروف والاصوات الدالة على المعانى

ممكنة فيصح اتصاف البارى تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على

المعانى ولا شك ان عدم التكلم مع صحة اتصافه به نقص واتصاف

باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال وان نوصف كونه ناقصا سيما اذا

كان مع قدرته على الكلام كان فى السكوت فلا خفاء فى ان المتكلم

من قام به الكلام لا من اوجده ولو فعل آخر للقطع بان موجد

الحركة فى جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى محلا للاصوات

صوتا وانما اذا سمعنا قائلا يقول انا قايم نستدل بالمتكلم وان
لم يعلم انه موجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجدا هو الله تعالى
كما هو راى اهل الحق وهو فالكلام القايم بذات الباري تعالى لا يجوز ان
يكون هو الحسى اعنى المنتظم من الحروف المسموعة لانها حادثة ضرورة
ان له ابتداء وانتهاء وان الحروف التى من كلمة مسبوقة بالاولى
الاولى مشروطة بانقضاء فيكون له اول فلا يكون قديما
والحرف الاخير ايضا لما كان له انقضاء لا يكون قديما لامتناع
طريانا العدم على القديم فالمجموع المركب منها ايضا لا يكون قديما
والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى فتعين ان يكون هو
المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذى عبر عنه بالكلام
النفسى فان من يورد صيغة امر او نهى او نداء او اخبار او استخبار
او غير ذلك يجد فى نفسه شيئا يعبر عنها بالالفاظ التى يسمعها
بالكلام الحسى فالمعنى الذى يجده من نفسه ويدل من دلالة

يختلف

ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات
ويشهد لكون الكلام حصوله فى نفس السامع لمعنى على وجه هو الذى تسميه
كلام النفس وحدثها انكر المعتزلة قال والنفسانى اى كلام النفس
غير معقول وقد نشأ هذا فى سمعه المسموعات فليراجع عليه من اراد
الاطلاع عليه ولصاحب المواقف كلام فى تحقيق كلام الله محصله
ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القايم
بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاكثرون
منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما المعتزلة
فانما سموا كلاما مجازا لدلالته على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا بان
اللفظ حادث على مذهبهم ايضا لكنه ليس كلاما حقيقة وهذا الذى عابوه
فهموه من كلام الشيخ لدلوازم كثيرة فاسدة كعدم الكفاية من انكر
كلامية ما بين دفتى المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كون ذلك كلام
الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون

المفرد والمحفوظ كلام حقيقة الى غير ذالك مما لا يخفى على المتفقه

فى الاحكام الدينيه فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى

الثانى فيكون الكلام المنفى عنده اسما شاملا للفظ والمعنى جميعا مما

بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن محفوظ

فى الصدور وهو غير الكتابه والقراءه والحفظ انما هو ذوات

تلك الحروف والالفاظ منه تعالى الله متعاليا عما

ذالك المثبت انما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعده الآله

فالتلفظ حادث والادله الدالة على الحدوث يجب حملها على

حدوثه دون حدوث الملفوظ اذ الجميع بين الادله وهذه الله

ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه يعد

الناس يعرف حقيقه وقال بعض الفضلاء هذا الجمل الكلام

الشيخ فما اختاره محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى نهايه الاقدام

ولا شبهه فى انه اقرب الى الاحكام الظاهريه المنسوبه

الى قواعد الله اقول المفاسد التى ذكرناها يلزم على ما فهمه الاصحاب من

كلام الشيخ والتى ذكرناها فى الوجهين الاول والثانى من وجوه المعتزله

والجواب عنها ذكرناه فلنذكر وجه ذلك كله فنقول انا

بكفر اعتقاد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى دال

على ما هو صفه حقيقيه وهو من مبدعات الله تعالى وحينئذ

بان اوجده فى لسان الملك او فى لسان النبى او اوجد نفوسنا داله

عليه فى لوح المحفوظ فليس من الكفر فى شىء بل هو مذهب الكثير من الاشاعره

فلا ينبغى ان يتوهم كونه كفرا وما ذكره من ان ترتب الحروف

انما هو فى التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ

فذالك امر خارج عن طور العقل وما ذالك الا لان يتصور

كيف يكون ابعاضها مجتمعه فى الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض

وانتفاء القبح يدل على صدقه اتفق المسلمون على ان الكذب فى كلامه

تعالى قبيح انما المتنازع بين جميعهم انما هو المعنى الذى دلت عليه الكذب

في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات
لان الكلام عندهم كما ذكرنا انفاظ عبارة عن خلق الالفاظ
الدالة على المعاني المقصودة منها قبيح وهو سبحانه لا يفعل
القبيح وهو بناء على اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها
والثاني انه مبني على مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب
في كلام الله تعالى ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب
وسائر ما اخبر به من احوال الاخرة والاولى وفي ذلك فوات
مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله
بذلك واما الاشاعرة فلوجوه اولها انه تعالى والقبح على الله تعالى
حق اجماعا ايضا فيلزم ان يكون نحو الكمل منه تعالى في بعض الاوقات
اعني وقوع صدقه كذلك ثم قيل هذا الوجه مبني على صدق الكلام
النفسي الذي صفة قايمة بذاته تعالى والا لزم انقلاب صفة نقص كالجهل
صفة كمال ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي نحن فيه في صيغ الامر على معنى

مقصود

مقصود منه بانه على تقدير تسليم ان الكلام النفسي في صيغة نحو اضرب فرق بين
النفس في النفس وبين الفعل الذي عبر عنه بالقول بهذا القدر لان الكلام النفسي
يفيد فوايد كثيرة كالامر والنهي ونحوهما بخلاف الكلام اللفظي فان الكلام
اللفظي اقول يرجع الصدق والكذب اما هو المركب من الالفاظ واما كان
الكلام النفسي عبارة عن مدلول الكلام اللفظي وسواء كان كذب الكلام
اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسي او لزم النقص في صفة نفسه تعالى
انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته
تعالى فيلزم ان يتصف بالكذب القديم الذي هو ذاته والله جايز وذاك
الكذب وهو محال فان ما يلزم من المحال محال والله لازم وهو اتصافه
بالصدق عبارة عن ان لا يكذب فانا نعلم بالضرورة ان من علم انه يمكنه ان يكذب
ولا يكذب فانه يكون اكمل ممن علم انه لا يمكنه ان يكذب
على ما هو الحق ولو سلم الدليل لدل على انتفاء صفة الكذب
بين انه تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب

الذي هو ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته

لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما

بالذات لا يعدل الى اذ افتقر البقاء بصفة لحلّ

بها الوجود في الزمان الثاني لكان لعدم الحال

لانه يؤول الى ان الواجب موجود في الثاني لا مرسى

ذاته واعرض صاحب التصانيف باة اللازم ليس

الا افتقار صفة الى صفة اخرى منافات في الذات ولا

امتناع فيه كالارادة فانها يتوقف على العلم والعلم

على الحيوة ورد بان افتقارها في الوجود الى امر

سوى الذات مانع الوجوب بالذات فيعود الى الوجه

الاول اذ لا بد في تمامه من ان البقاء وجود خاص

فباقي المقدمات مسلم وقد علمت ان الذات لو

كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء

الذات

لزم الدور او التسلسل وكل منهما محال الثاني ظاهر والاول كذلك فان افتقر الذات

في البقاء الى استفاضة البقاء كان الواجب هو البقاء لا الذات هذا خلف وان لم

يفتقر احدهما الى الآخر على ما هو الحق بتحقيقها مما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد

تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا سواه واولى افتقار البقاء

لان كل شيء لا يفتقر الى الذات ضرورة افتقار كل البقاء والمستغني عن جميع

ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات

مع كون افتقار الصفة الى الذات ضروريا وبرابعا ان البقاء لو كان صفة

ازليه زائدة على الذات قائمة به كانت ماهية بالبقاء فان قيل لم لا يجوز ان

يكون الباري تعالى باقيا بالبقاء لكن لا لذاته بل لعلة هي ذات مع بقاء

باقيا بهذا البقاء وان تركب يقتضي وجوب الوجود بل على ان تركب

في الوجوب لا يكفي ان يتعدد الواجب والا فالمتعين الذي به الاشتراك

ان كان نفس الحقيقة الواجبة او جزءها فلا تعدد وان كان امرا

امرا منفصلا فلا وجوب بالذات لاحتياج الواجب في تعينه

امر منفصل لان الاحتياج في التعيين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين
لم يوجد اصول هذا من قبيل شبهة المفهوم ما صدق خان الاجنبة او اجنبة اربعة
ة اول شيء المراد بمفهوم قولنا الواجب ما يصدق عليه يستلزم الكلام خان قوله ان
كان نفس الاجنبة او الاجنبة جلد تلك لزم ان يكون الواجب فيه يصدق هو على ورد الذي
على المزوم خان يجوز ان يوجد واجبان تعيين كل واحد منهما نفس ذاته بلا محذور وكذا
قوله وان كان معلقا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اراد
بالمفهوم ورد المنع على المزوم فانه يجوز ان يكون كل واجب معلقا بامر
منفصل عن المفهوم الواجب اعني ذات الواجب بلا محذور لبقاء كذا الفرض
بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول مع كمال شفافة خان تخيل في الجواب
وانه لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منها تعين ضرورة وح فان كان
بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكه لزم جواز الوجوب
بدون التعين وهو محال لان كل ما هو موجود متعين اذ جواز التعين بدون الوجوب
وهو بناء كون الوجوب في ابتاء بل يستلزم كون الواجب ممكنا هيت متعين

فلا وجوب

فلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب التعين
لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة فتقدم الشيء على المسبب بالوجود والوجوب وان
كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد
الواجب لان تعين المسبب لازم غير منخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعلق
والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة ان يصير الوجوب
والتعين بمرة واحدة بالامر منفصل وهو كما قيل فلزم تقدم الوجوب على نفسه
ضرورة فتقدم الشيء على المسبب بالوجود والوجوب فيه لم تقدم الشيء على المسبب بالوجود
والوجوب انما يصح على تقدير كون المسبب موجودا خارجيا والمسبب ههنا ليس كذلك
لان التعين هو الوجوب بمعنى الامور الاعتبارية والوصف فالموصوف مغاير للوصف
عليه لان احد اوجب الذات فالاحد خارج عن التعين والجواب لان
يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا لم اراد بالانفكاك اولا احد التعين
عن التعين مختار لزوم بينه وبين الوجوب فجاز ان جاز انفكاكها لزم جواز
الوجوب بدون التعين فلنا عم والا لزم ان لم يكن هناك تعين آخر وان اراد بالتعين

التعيين لا على التعيين فقوله وان كان التعيين بالوجود الخ كلام لازم لزوم
خلف في المفروض وهو وقوعه الواجب ثم قوله لان التعيين المقابل لم يتحقق قلنا لم لكن لزوم احد التعيينين لا على التعيين لانا نعني بالوجود
الوجود بالفعل وبنفي المثل ايضا اي الواجب لا يكون له مثل والا لكان كل من
المثلين ماهية مشتركة بينهما وجود خاص لامتناع تركب الواجب كما سيأتي فكل
لا يكون وجوده عارضا للمعدوم ببيانه ويدل على نفي التركيب ايضا ما بينا من
ان التركيب هو الاجزاء العقلية هو التركيب من الجنس والفصل والتركيب من
الاجزاء الخارجية هو التركيب من الجواهر والمتفقة لما بيان الواجب لا يكون
مركبا لا ذهنا ولا خارجا وعلى نفي الضد ايضا لان الضدين يشتركان
في الموضوع متعاقبان والواجب لا يكون في الموضوع وعلى نفي التحيز
ايضا يعني الواجب بالوجود لا يكون متحيزا والا لزم امكان الواجب لما
جوز الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة
والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب فكان المكان مستغنيا عنه
لان المكان قد يوجد بدون الممكن لامكان الخلاء والمستغني عن
الواجب يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير فذا
لك الغير اما واجب واما ممكن ويحتاج الى الواجب وعلى التقديرين
يلزم ما لا احتاج الى الواجب وهو خلاف المفروض فيلزم وجوب
الممكن اذ لو لم لزم من تخلف الوجوب والاحتياج الى الغير في الممكن لم يغن

الوجود

الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في احد ضرورة فلا يلزم
امكان الواجب ايضا باستغناء المكان عن الممكن في وجوده ثم قوله لان
المكان قد يوجد بدون الممكن قلنا لم لم يكن الممكن هو الواجب كما في فرضنا
هذا وايضا لو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل
المتحيزات وخلف الواجب مما لا ينبغي عن الفاد وايضا واما ان يكون في بعض
دون البعض فان كان التخصص لازما احتاج الواجب الى ذلك المخصص
والا لزم الترجيح بلا مرجح ويجوز ان يكون المخصص هو الله اراده على
ان الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياجه في وصفه
اذ هي كما ذكرنا انفا ايضا لو كان في مكان لكان المكان قديما وقد
بينا ان العالم حادث وايضا لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة
كون الواجب عرضا فاما ان لا ينقسم وحينئذ يكون جزء لا يتجزى وهو
احقر الاشياء وقد اتى من ذلك على ما بينا او ينقسم وحينئذ يكون
جسما وكل جسم حادث لما بينا من حدوث الاجسام ومركب ايضا
فيلزم حدوث الواجب وتركبه وعلى قول الحلولية ايضا لان الحلول
هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الواجب الذي وايضا ان
حل في شيء فمحله ان قبل الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام المحل
وتركبه وان لم ينقسم كان الواجب احقر الاشياء هذا لا
مبنى على كونه حالا في محل وذهب بعض المتصوفة الى انه تحلل في
العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى عليه السلام فان اراد وا
بالحصول هذا المعنى فسخط والا اراده ما بينا عند الكفر فلا يكن
نفيه او اثباته الا بعد التصور بمعناه ويدل على نفي الاتحاد
ايضا لما ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان في جزء من فروع

وجب الوجود لذاته نظر لا يخفى على المتامل وقال بعض المتصوفة اذا
انتهى السالك الى نهاية صاحب العرفان انتفى هويته وفنى صار الموجود
هو الله فقط وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان كان المراد
بالاتحاد ما ذكرناه فلا مشاحة نظم وان كان المراد به غيره
فلا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور ما هو المراد ويدل على فقد
البرهان لان كلا ما هو في جهة فهو جسم او متحيز وكل منهما ممكن بل
حادث لما بيناه من حدوث الاجسام ويدل على نفي حلول الحوادث
فيه انه اتفق الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي
الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالاضافات
الحاصلة بعد ما لم يكن ككونه خالقا لزيد بعد الميت ورازقا
لعمرو الموجود بالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما
بهذا الحادث وقادرا عليه في اينه واستدلوا بوجوه الاول
انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز اتصافه عليه وهو باطل
تمام وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات
الكمال امتنع اتصافه كان الخلق عنه مع جواز الاتصاف
به نقصا بالاتفاق وتنقلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن صفات
الكمال امتنع اتصاف الواجب للاتفاق على ان كل ما يتصف
به وجب ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نسلم ان الخلق
عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلق متصفا بها
بكونه زائلة شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما

بنوع كمال معاقب افراده بعضها بعقب بعض ويكون حصول كل لاحق
مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فان
الخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول الذي بعده اذ لا استمرار لحركاته
عنيفة متناهية فلا يكون نقصا واجبا بذات الواجب لما يخلو
عن الحوادث فنقول اذا لم يكن قديما لزم وجود الحادث في
الازل وانه محال الملازمة ممنوعة الثاني وهو المعتمد عند
الحكماء الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله محال
اعترض عليه بانه ان اريد بالتغير حدوث الانتقال من حال الى حال
فالكبرى ممنوعة لجواز ان يكون التغير في الواجبات او
تاثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان
يكون الحادث معلول الذات بطريق الايجاب او بطريق الا
يجاب بان يقتضي صفة كما يقتضي صفة الاقدام مشروطا ابتداء
كل بانقضاء الاخر كحركات الافلاك عندهم فانهم لم يقولوا بتصف
بالحادث بوصف الحدوث وهو بين ضرورة ان الحادث حاله او
لا الازلي ما الاول لاستحالة الترجيح من غير مرجح ولان
الحادث في الازل اذا لم يمتنع الاستمرار انتقل الكلام الى جواز
وجوب الاتصاف بالبقاء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء
في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم
من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون
الازل قيد الجواز وهو لا يستلزم الا ازلية جواز الحادث
لجواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف
ليلزم جواز ان يقع الحادث وهو لا يخفى فان الواجب

جواز الزلية الحادث بمعنى امكان ان يوصف في الازل لا ان الزلية
جواز عينى ان يمكن في الازل وجوده في الحال وهذا لما يقال ان قا
بلية الالهية لا يجامع العالم متحققة في الازل بخلاف قابلية لايجاد العالم في لا
زال ان يوجد ولا يمكن ان يوصف في الازل ومعنى الكلام على ان يقال
الحادث نسبة العدم والا فلا صفة في امكان وجود في الازل الى الله
لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا
لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين
احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث
حادث لانه ينقطع الى الحادث ولا نوع من القديم كما تقرر من ان
ما ثبت قدمه امتنع عدمه وبالعكس فانه لا يخلو عنه وعن قابلية ومن
حادثه لما ظهر من ان ازلية القابلية يستلزم جواز ازلية المقبول
فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول
فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلانا نم ان الكل متصف ضدا
وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد جنس ما ينافيه وجودا
كان او عدما بحيث ان عدم كل شئ ضد له ويستحيل ان يخلو عنهما فلا
نم ان ضد الحادث حادث فان القدم والعدوث ان جعلا من صفات
الموجود فمتعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث
وان اطلق على المعدوم وان يقال باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود
مسبوقا فقديم وامنا ع زوال القديم انما هو في الوجود لظهور زوال
العدم الازلي في كل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي
معناه امكان الاتصاف ولو سلم فانها انما تقتضي ان يجوز
المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحذور وقد عرفت
الفرق واجيب بالخصم بوجوه الاول انا لا نسلم ان كل متكلم يجب

بصير ولا يخفى ورجوع هذه الامور الا بوجود المخاطب بالسمع والبصر وهي حادثة
فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى واجيب بان الحادث تعلق
تلك الصفات واضافته وبجوز تجدد ها الثاني المصحح للقيام به اما كونه
صفة فيقع هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير
مسبوق بالعدم وانه لا يقع جزء المؤثر في التعلق فتعين الاول فيصح
قيام الصفة الحادثة به فلا يلزم افتقار القدم ولو سلم يجوز ان يكون
القدم شرطا او الحدوث مانعا الثالث انه تم صار خالقا للعالم
بعد ما لم يكن وصار عالما بانه بعد ما كان عالما بانه سيوجد
فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم واجيب بان التجدد في الا
ضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم تغير ذلك التعلق
بحسب تغير والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والتغير في
متعلقها بالمعارف لا في نفسها وقالت الكرامية اكرم العقلاء وهو
فقوا بنا في قيام صفة الحادث بذاته تم وان انكروه بالبرهان قالت
المجبائية قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل لكن المريد
والكاره حادثتان في ذاته وكل ما سمع به وبصر به محدث
لحديث المسموع والمبصر والا لم يحس ثبت علوما متجددة والا
شعرية بنفون السمع وهما ادخل المحكم القايم بذاته اما انتهاؤه
عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة قالوا الوجود لا
ضافات مع عروض العينية والقبلية المتجددتين لذاته تم واجيب بان
التغير في الاضافات وهو عاينه كما ذكروا فقد وتحرير محل النزاع ان
الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالحيوة وحقيقية
ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالخالقية والقابلية
وفي عداها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى
ذاته تم التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا

واما في القسم الثاني فانه يجوز التغير فيه لنفسه ويجوز في علته الا
قد ذكرناه لو تمت الدلالة على امتناع التغير في صفاته تعالى علم انها
من اقسام كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطاء ويدل عليه
ان اصحابنا اتفقوا على ان واجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده ولا
فيما يتوقف عليه وجوده الى غيره فانه ما لا لم يكن واجبا ويدل
على نفي الالم معلوم في سواء كان ضروريا او عقليا فان الواجب تعالى لا
يتالم اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو منافي والله تعالى
منزه عن ان يكون شيء منافيا له اذ الشيء لا يكون منافيا لنفسه
ويدل على نفي اللذة انها جلب لنفع او دفع لضرر من توابع المزاج وطارئة مستحيل
على واجب الوجود وعلى نفي اللذة بالمزاجية لان الحكماء يثبتون له تعالى
اللذة العقلية فالقسم يقولون اللذة ادراك الملايم من حيث انه
ملايم فمن ادرك كما لا في ذاته لذ به وذلك ضروري لمن يشهد
به الوجدان ثم ان كما لا ته تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات
فوجب ان يكون له اتم اللذات وذلك الوجه مبتهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى واعترض عليه بانه ان اريد ان
الحالة التي يسميها اللذة في نفس ادراك الملايم فيه معلوم وان
اريد انها حاصلة اتم عند ادراك الملايم منه يحتمل ذلك
بادراكنا دون ادراكه فانهما مختلفان قطعا والمعاني و
الاحوال والصفات الزائدة ينافي وجوب الوجود يدل
على نفي المعاني خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان
الله تعالى معان قائمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة و
الحياة والكلام والسمع والبصر على نفي الاحوال خلافا
لهشم فانه قال ان الله تعالى اعني الاصل العالمية والقادرية و
الحيية وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة في الاعيان خلافا

لطائف من المعتزلة فانهم قالوا ان الله تعالى صفات ذاتية لا عينا ولا غيرا
المعتزلي هذه الامور كلها لان وجوب الوجود دال على نفيها لان
هذه الامور ان كانت واجبة لذاتها لزم تعدد الواجب وقد ابطلنا
وان كانت ممكنة لذاتها فالموجب لها ان كان هو ذات الواجب لزم
ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو محال وان كان غيره لزم
افتقار الواجب في عنه عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد
قابلا وفاعلا وكذا وجوب الوجود يدل على نفي الرؤية وجب
الاشارة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المانعين في الجملة يرتفع
منها على المقابلة وجهور المعتزلة وخالفهم في ذلك جميع الفرق
فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان
لكونه عندهم جسما متحيزا من ذلك على ما ذكرناه انه عليهم كثيرا ما
نزاع للمثبتين في جواز الانكشاف التام العلمي والمثبتين في
امتناع ارتسام الصور من المرئي في العين او اتصال الشعاع
الخارج من العين بالمرئي واما عدا النزاع واما اذا عرفت هذا فنقول
مثلا نحاسم كل واحد منا نعلم ثم اذا احببناها واغمضنا العين
كان نوعا آخر من المعرفة فوق الاول ثم اذا افتحنا العين حصل
نوع آخر من الادراك فوق الاولين وسميناه الرؤية ولا تعلق
في الدنيا الا بما هو في جهة وان يتعلق بذات الله تعالى منزها عن
الجهة والمكان لا دليل لهم على الامتناع من المنقول عن محمد ثم حكايته رب
ارني انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر
مكانه فسوف ترانى والاحقا. رد به من وجهين احدهما ان موسى
عليه السلام سأل الرؤية ولو امتنع كونه مرئيا لما سأل لانه اما ان
يعلم استحالته او يجهله فان علم فالعاقل لا يطلب المحال لانه ضرب من
جهله فالجاهل بالاجهة على انه تعالى ومجتمع لا يكون مرئيا كما ذكرناه وقد وقع

التي لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني ايضا ما يدل على
الرؤية على استقرار الجبل حالا او حال السكون ويكون ممكنا بل يقرب
النظر بدلالة الفاء وهو حالة تنزل الماء والامكان ولا يتم الاستقرار
ح واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد
بحال السكون او الحركة والا لزم الاضمار في الكلام فان قيل استقرار الجبل
واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية قلنا المراد استقرار الجبل من حيث
هو من غير تقييد بحال السكون والحركة لكن في المستقبل وعقيب النظر
بدليل الفاء وان قدر السكون الثابت واللاحق فان قيل وجود
الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه
الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فقضاء ما يتم عليه الكلام
واضحا يتوقف عليه الشيء ويجعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وانما لا
يستقر الجبل حال الحركة ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون والاجتماع
والافتراق وغاية ما ذكر من الدليل ان الجبل لا يرى الا ذا طول وعرض في الجسم
لان غير الطويل عن العريض وغير الطويل عن الاطول ليس الا الطول والعرض
الطول والعرض عرضيان قائمان بالجسم لما تقرر من ان كل مبصر
لهما العرض والطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء
يكون اكثر جزأ الكلي من حيث هو اعراض فصل القسمة ف وان قام بالكل من حيث
واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض في الجسم
تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض
وهذا التعليل علة محصنة بحال وجودها وذلك لتحققها عند الوجود
وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة
لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولما تحقق الامر صح
حال وجوده غير متحقق حال العدم فكان خصائص الصحة لحال الوجود

ترجمة

ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة عند تقديرها مستغنية عن العلة الطريق
الوجود والعدم على السواء وعند الصحة للرؤية لا بد ان يكون مشتركا بين الجوهر
والعرض لكن معلولها مشترك بينهما والا لزم تعليل الامر الواحد بعلتين
صحة الرؤية التي مر بيانها بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر
بالاعراض وهو غير جائز لما مر في بحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود
او الحدوث اذ لا اشتراك بينهما الا في هذين سواهما فان الاجسام لا تتفق
الالوان في صفة ما تتوهم كونها صحيحة سوى حدوث الكل او حدوث لا يصلح
ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع عدم اعتبار سابق والعدم لا يصلح
ان يكون جزء العلة لان الثابت صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا
ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود ليس الا وانه مشترك بينها
وبين الجواهر فقد لزم من اشتراك الوجوه بين الوجوه كلها فصلا صحة الرؤية
متحققة في الباري تعالى فيجوز ان يرى ذاته وهذا اقوى ما يقال في سؤال
الرؤية الجواهر وما ذكر من دليله مع انتفائه على اثبات الجوهر المفرد
مبني على امتناع قيام عرض واحد بمحلين وهو ممنوع لجواز ان يقوم عرض
بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض بتمامه في محل آخر بمعنى ان يقوم عرض
واحد مجموع بمحلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع والمقدم هو القيام
بالمحال في دوره الاول وبعد تسليمه فقد اعترض بوجوه ينادي
بادنى تامل على عدم تمامها وعن ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح
متعلقا للمرئية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون والاعراض
الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر
الى علة موجبة بل بكيفية الحدوث الذي هو ايضا امر اعتباري ووجه اندفاعه
ان ما لا تحقق له فلا يجوز ان لا يصلح متعلقا للمرئية
لصحة نفي الثاني انه لا حصر للمشترك في الحدوث والوجود فان الامكان

اليه مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان
الامكان امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق
الرؤية به وايضا يجب ان يكون مختصة بحال الوجود والامكان ليس
كذلك لان العدم متصف بالامكان فيلزم ان يتعلق الرؤية وهو باطل
قال ان تعلق الرؤية بالوجود لما تعلق بتعلق الرؤية الوجود ان لا يفيد احدهما
الآخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد فالجواب المنع فانه
يعلل بعلتين مختلفتين كالحادث بالنفس والنار فلا يلزم ان يكون المعلل
المشترك بعلة مشتركة وما ذكرتم ان الامر الواحد لا يعلل بالعلة المختلفة
انما هو في الواحد الشخصي ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون
الا الوجود من خصوصيات الوجود بل يجب ان يكون متميزا وكان فيه للقطع بأن
فاعلية الشيء وقابليته لعروض ما من غير ان يدرك كونه جوهرا او
عرضا فضلا عن ان يدرك ما هو زيادة خصوصية بلا حاجة كونه
انسانا او فرسا سوادا او خشونة بل رب ما يرى ويحكم بان تعلق
رؤيته علة لوجوبه من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض
ثم قد يفصل الحاكم من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد لا يفصل
التفاصيل بحيث لا يعلم شيئا عند ما سئلنا عنها وان استقصينا
وتأملنا فعلم ان ما يتعلق به الرؤية وهو الوجود المشترك لا يخصه
ما التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر
والعرض بل ان الوجود المطلق المشترك بين خصوصيات الموجودات امر اعتباري
كمفهوم الشيء والحقيقة فلا يتعلق به الرؤية اصلا فان المدرك
من ابدى تلك الصفة المذكورة وهو خصوصية ما فالموجود الا
ان ادراكها اجمالا لا يمكن بعد تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة
قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلا الى تفصيل اعم الادراك

وما يتعلق من الاحوال والرابع ان يعلم ثبوت كون الوجود هو العلة وانه
مشترك بين الجواهر والعرض وبين الواجب لذاته من حيث هو وبينها من حيث
هو رؤية فجاز ان يكون خصوصية الجواهر به او الوضعية مثلا او الواجبية
الواجب مانعة عنها ووجه اندفاعه ان صحة الرؤية عند المحقق والاصل بقاؤها
لما ثبت سابقا لا يزول الا بمزيل لا سبيل الى صحته الا ان تتم الشرائط او للمانعة الا
يتصور التحقق البتة لا لصحتها واعترض ايضا بوجوه احدها منها انا لا
نسلم استدلال الوجوبين الوجوب وغيره وكيف وقد ضم منهم مشايخ
الاشاعرة بان وجود كل شيء حقيقة واجب لذاته بناء على ان
الخلل بعد التدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كما القاضي
وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يقول كالشيخ
فهو طريق الالزام ولا يجب على الملزم معتقد الملزم تنكب وقد يعلل
المحققين مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ انفسه
والاتحاد الذي اوماء اليه بان الوجود مفهوم فيس لها حقيقتان
متباينتان بان يقوم احديهما بالاخرى كالسواد بالجسم فالمغايرة بين
كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صرحتم به وبين اشتراكه بين الوجودات
كلها والا لكنتم توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية
ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون
الاشياء كلها متفقة الحقيقة وهو محال لا يقول به عاقل ومنها انه
يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاعراض والمعدوم والمتروك
والاعتقادات والصور والارادات وغير ذلك من الموجودات
وبطلانه ظاهر وجوابه لا نسلم ان الشيخ الاشعري يلتزمه وكيف
وانما لا يتعلق به الرؤية بناء على اجرى عادة الله تعالى بان لا يخلق
فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك لكن يلزم فساد احد
وهو ان يكون المرئي من كل موجود مفهوم الوجود المطلق بين الموجودات

باسرها وقال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من النفي
ذالك وقال ان الرؤية لا توجب بشرط وانا لا نعني اسلام المخلوقات بل نفعله بالرؤية
بعضهم بعلم لا يرتفع بالشك بل الوجه عدة العلم كرؤية القمر فهو مرئي ومنها
نقض الليل بعض الرؤية فانها تكون من الجوهر والعرض ولا مشاركة بينهما
يصلح لذالك سوى الوجود فيلزم صحة الخلو عن الواجب عن ذالك على كبيرا و
جيب بانها امر اعتباري محض لا تقتضي علة اذ ليست مما تحقق عند الوجود
ينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن لا نسلم انه يصلح هنا علة لان الامر
من ذالك فرع صحة الرؤية انما يصلح ان تعلق الرؤية بها لا تحقق لها في الخارج و
اما النفي لصحة الملونية فقوتها قول الكعبي ان تعلق الرؤية بشيء حكم ثابت كونه
مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية لان الاعتبارات المحضة كما تعلق الخلق
بشيء عن كونه خلوقا يقتضي كونه حالا تحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية
وقد الحق لا يكون مخلوقا وجيب عنه بان سلم ورد النقض لصحة
الملونية والاحوال غير ان تعلق الحس بشيء عن كونه ملونا يقتضي
كونه من الوجود الخارجي والا فهي الملونية عبارة عن امكان كونه ملونا
والامكان من الاعتبارات العقلية التي لا تقتضي علة اذ ليس مما تحقق عند
الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية والا فقد ثبت فيما ذكرنا بين
صحة الملونية وصحة الجواز فيما ذكرنا ما بقي هنه فتامل وبالعكس عن
ابن سلم ورد النقض باحدها اجاب عن الاخير وعلى الوقوع
الاجماع والنصوص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين
على وقوع الرؤية بكل الايات والاحاديث الواردة فيها
على ظواهرها حتى ورد حديث الرؤية احد وعشرين رجلا من كبار
الصحابة رضي الله عنهم واما النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه
يومئذ ناضرة بيان ذالك ان النظر في اللغة بمعنى الانتظار

ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي وجاء بمعنى
الرفة ويستعمل بالقلم وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر بالعين
موصولا بالى فوجب حمله على الرؤية واعترض عليه بوجوه الاول
انا لا نسلم ان لفظة الى صلة للنظر بل هو واحد الالاء ومفعول به
للنظر بمعنى الانتظار فعلى الاية نعمة ربها منتظرة ولو سلم فالنظر
الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشماخ وشعث نظرت
الى البلال كما نظر الظماء جاء الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون
سقط الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه و
قال وجوه ناظرات يوم بدر الى الحق باقي بالفلاح اي منتظرات
لايتانه بالنصرة والفلاح وقال كل الخلايق ينظرون سحابة
نظر الحجيج الى طلوع الهلال اي مطرهن عطاياه انتظار الحجيج
طلوع الهلال واجيب عنها بان انتظار النعمة غم وهم تم
قيل الانتظار اشد من الموت الاحمر فلا يصلح الاخبار به
بشارة مع ان سوق الاية لبشارة المومنين وبيان انعم
يوصلن في غاية الفرح والسرور على ان كون الى اسما بمعنى
النعمة اغرب في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واضلالية
بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من
ائمة التفسير مع اقرب الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه
وكون النظر الموصول بالى بمعنى المسند الى الوجه بمعنى الانتظار
مما لم يثبت عن الثقات ولم يرد عليه الا شاهد
لاحتمال ان يكون المعنى في الاول يرون بلا كيف كما ترى
الظماء ماء وجدوه بعد الاشتياق ولا يمنع حمل النظر
الوارد بلا صلة على المدة بطريق الحذف والايصال اما
الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها وفي الثاني ناظرات الى

الى الجنة انه وهي العلة في الصرف ولذا لا يصرف اية الاسرى في الآخرة
او ناظرات الى الثواب من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة
هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قابلت عرا من اتباع سيد
الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال معه صفين لانهم بطن
من بكر بن وايل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر و
في القاموس بسر وجهه كنصر عبس وجهه واشار وفي الاقرب بسر
لتعيين المراد والتعيين بحكم لا يجوز لغة فيجب الصير الى المجاز
ومنه قوله ثم كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقرا
الشان الكفار وحقهم بكونهم محجوبين عن ربهم وكان
للمؤمنين غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على الرؤية
محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر وقوله للذين
احسنوا الحسنى وزيادة فسر الحسنى باية التقدير
الحسنى بالجنة والزيادة الرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجيء
لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى من الجزاء المستحق و
الزيادة هي الفضل فان قيل الرؤية اجل اللذات واعظمها
فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للشيء على الله اجل من ان تعلق
في الحساب وفي اخرة الاعمال الصالحات والتقرب الى الله قوله
ع انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون هذا القمر لا ضير في الرؤية
وضعفها ما روي عن صهيب انه قال قراء رسول الله ص هذه الآية
هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل
الجنة الجنة واهل النار النار نادى منادي يا اهل الجنة ان لكم
عند الله موعودا تحبون ان ينجزكموه قالوا وما هذا الموعود
المتثقل موازيننا وبيض وجوهنا وجرنا الجنة ونجنا من النار

من العرب بل بقي تقدرت الى الهلال فلم ار الهلال وكذا اني لم ازل
انظر الى مطلع الهلال حتى رايت الهلال وسلم محمول على
حذف المضاف والباقي من الامثلة كلها مجازات حيث
يطلق النظر على تقليب الحدقة لاسم المسبب على السبب وعلى
تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية يجب الحمل عليه لان الانبياء
التي يمكن اسنادها كثيرة كنعم الله وجهه واثاره ولا قرينة ههنا
لتعيين المراد والتعيين بحكم لا يجوز لغة فيجب الصير الى المجاز
ومنه قوله ثم كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقرا
الشان الكفار وحقهم بكونهم محجوبين عن ربهم وكان
للمؤمنين غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل عليه لان
محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر وقوله للذين
احسنوا الحسنى وزيادة فسر الحسنى باية التقدير
الحسنى بالجنة والزيادة الرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجيء
لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى من الجزاء المستحق و
الزيادة هي الفضل فان قيل الرؤية اجل اللذات واعظمها
فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للشيء على الله اجل من ان تعلق
في الحساب وفي اخرة الاعمال الصالحات والتقرب الى الله قوله
ع انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون هذا القمر لا ضير في الرؤية
وضعفها ما روي عن صهيب انه قال قراء رسول الله ص هذه
هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل
الجنة الجنة واهل النار النار نادى منادي يا اهل الجنة ان لكم
عند الله موعودا تحبون ان ينجزكموه قالوا وما هذا الموعود
المتثقل موازيننا وبيض وجوهنا وجرنا الجنة ونجنا من النار

النار فاذا ارفع الحجاب فينظر من الى وجه الله عز وجل فما
اعطاهم شيئا احب اليهم من النظر منها قال ثم اتى على جنة
منزلة لمن نظر الى صاحبه فاذا زوجة وخدمة وخدمه صورة بصورة
الف سنة واكرمهم الى الله من نظر الى وجهه غدوة وعشيا ثم قرء
الله وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة وقد صح هذا الا
حاديث من معلوم بديهي ان الاحاديث الى انتهاء اسانيدها والمنكرون
احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع مجراها قيه وبعضها
فنعها فالعقلية منها ان الرؤية انما تجب لانها بها يستوفي
العين بالمرئي او بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على
اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري ظاهر الامتناع
لتجرده واختصاصها بالجسمانيات فيمتنع رؤيته واصبح يمنع
الحكم خصوصا في الغائب ومنها ان شرط الرؤية العلم بالمرئي
من التعريف المقابلة او ما في حكمها وهو مستحيل في حقه تعالى
وتقدس لتنزهه عن المكان والجهة احيب بمنع الاشتراط بل
في الغائب فان الاشتراط جوز وا رؤية ما لا يكون مقابلا
وفي حكمه بل جوزوا رؤية اعمى العين منذ ازمنة ومنها
انه لو جازت لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والاخرة
فيلزم ان يراه الان وفي الجنة على الدوام والاول كذب بالضرورة
والثاني بالاجماع وبالمنطوق القاطع الدال على انتفائهم
لغير ذلك من الادلة وجهة اللزوم ان للرؤية شرائط علقناها
فيما سبق يجب للرؤية معها ويمتنع بدونها ولا تنفك من تلك
الشرائط في حق رؤيته تعالى الا بانتفاء سلامة الحاسة وكون
الشيء مما يرى لاختصاص ما سواها بالجسمانيات فاذا كيف
رؤيته تعالى ولم يشترط ان يشترط آخر غير ما لزم ان يراه الان اذ لا

عدم الرؤية

عدم الرؤية مع تحقق شرائطها الجائز ان يكون لخصوصية ناجبال مناقضة لها
الان اذ لو جاء مجوز ان يقال سقط ان لم يكن لزم ان لا يراه الان ولا
يراه في الاخرة ايضا وذلك لان الشرائط التي من قبيلنا سوى سلامة الحاسة
قد ذكرنا اتفاقا لا تنفك بالنسبة الى الله تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة
متحققة والمنع من قبله تعالى لا يتصور فيها التغير والتبدل لان كل
حكم ثابت له تعالى لذاته او لصفة لذاته لا يمتنع انتفاؤه بالجواز
بل فلو جاز ان رؤيته تجاوزت الحالات كلها واجيب بان قولكم
تجويزه سقط ان اردتم بالتجويز حكم العقل بانه من الامور
الممكنة التي لا يلزم فرض وقوعها فمسلم وليس سقط بل هو صحيح مطابق
للواقع وان اردتم به تردد الذهن وعدم جزمه بانتفائها من
العادة بالعقلية الضرورية كعدم صيرورة الماء الذي في البيت انسانا فمنعا
عالمين بانكل العلوم كالضروري والمكتسب وغير ذلك مما يخلق انتفاء
العلم الجازم بانتفائها وان كان بينها من الممكنات وعدم الحالة
وليس الجازم به اعني العلم بالجبل المذكور مبنيا على العلم بالله يجب
عند وجود شرائطها لان هذا الجزم حاصل لمن لا يخطر بباله
هذه المسئلة بل لمن يحضرها ويعتقد خلافها ولا يلزم من عدم رؤية
ان يكون ذلك لعدم نظائره مع اتفاق الكل على كونه جزئيا بل يقول
قد تحقق شرائط شيء باجمعها ولا يرى ذلك الشيء لامر اخر
اعجم من البعيد صغيرا وما ذاك الا لانا نرى بعض الاجزاء
بعض ما نشاهد الكل في حصول الشرائط فظاهر انه لا يجب الرؤية عند
اجتماعها لان اجزاء ذلك الجزء عن البصر مختلفة ولا نرى ما هو ابعد
لانا نقول هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئي اعني
لولى الاحداقات الواقعة فيه فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء
لاجل البعد فرضنا ان هذا المرئي زاد عند على البصر بقدر قيراطة
فوجب ان لا نرى اصلا لكنه يرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم

الرؤية قال الله لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نرى كبيرا وانما يلزم
ذالك ان لو كان صغير الحرف وكبيرا يجب رؤية الاجزاء وعلمها وليس
كذلك بل صغير الحرف وكبير يجب لتزاوية الجليلية وكبرها على ما بين وعلم
المناظر وقال صاحب المواقف ضعف ظاهر بناء على تركب الجسم من
الاجزاء التي لا تتجزى اذ على هذا المقدار اذا رأى الاجزاء كلها فاما ان
يرى الجسم كما هو في الواقع صغيرا كان شيئا او بعيدا وذالك
لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه لوجب الانقسام فيما لا
يتجزى لثبوت ما هو اصغر مما هو اصغر منه وروية كل من الاجزاء اذا كان
ما هو عليه بمثل او ازيد منه يوجب ان لا يرى الاصغر صغيرا او كبير
وهو بط قطعا ورؤية الكبير ما قيل من مثل ابرة الانقسام وروية
بعضها على ما هو عليه عليه وبعضها الكبير بمثل يوجب ترجيحا بلا مرجح
فوجب ان يرى الكل على ما هو عليه فلا تفاوت في الصغر والكبر فنقول
ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض والمقابلة منتفية فوجه
ثم لا يدرك الابعاد والتشكل بد من وجوب احدهما ادراك
البعد عيان فانه في الادراك بالبصر اسناد الى الالة والادراك
بالبصر هو الرؤية بعين الخيال المخصوص او يدل زنها والجمع
المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والا
ستغراق باجماع اهل العربية وللاصول وانما النقيض موجبة
كلية وعكس النقيض ورفع الشيء رفع المستقبل
فنقول لا المؤمنون في الجنة لن كريم وهو صحيح والجواب ان اللام
في الجميع لتعيان للعموم والاستغراق كما ذكر ثم كان قوله لا يدركه
الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها التي فرفعها رفع الايجاب
الكلي بسلب جزئي ولو لم يكن العموم كان قوله لا يدركه الابصار
سالبة مهملة في قوتها جزئية فكان المعنى لا يدركه بعض الابصار
وتحن نقول لو جب حيث لا يراه الكافرون وبل يقول بعض المؤمنين

بالنفي يدل على الاثبات للبعض الامر فالاية حجة لنا لا علينا سلمنا
عموم الابصار وان مدلول الكلام عموم السلب لا سلب العموم
ملازم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في
الدنيا جمعا بين الادلة سلمنا ولكن لا نسلم ان الادراك بالبصر
هو الرؤية ولا نسلم انها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون
على وجه الاحاطة بجوانب المرئي او حقيقة النيل والوصول فانه
من ادركت فلانا اذا لحقته وانما يتم ما ذكرتم لو ثبت ان ما ادركه
بصري لا احاطة العلم به ولا يتصور ادراك بصري وعلمي انه
يكون اضعف من الرؤية ملتبسة بالاحاطة من كل وجه فلا
يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا اذ يمكن ان يرى لا بتلك
الحاسة المخصوصة كما هو المدعى فان المتبادر لدى عند الله تعالى
ان الحالة المخصوصة التي يحصل لنا بالبصر في الدنيا وسمي
رؤية يحصل لنا بالبصر في تلك الحالة بعينها بالبنية الى الاخرة من غير
توسط تلك الحالة ونانيها انه تعالى يكون فيه لا يرى فانه
ذكر في الدنيا المدائح وهي كان من الصفات خلافه مدحا كان
وجوده نقصا يجب تنزيهه تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته
وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام
فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كما مر جائزان
ما ذكرتم مجرد دعوى ان المنفي ليس هو الرؤية بالمعنى المتنازع
فيه بل هو ادراك البصر باحد المعنيين اللذين ذكرناهما نعني
الادراك على وجه الاحاطة بجوانب المرئي والادراك بالجارحة
المخصوصة لاستحالة ما لزمك من الحدوث والنقصان وذالك
في الاول ظاهر واما في الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون لما في جهة

كما علم بالضرورة من التجربة وهما مرئية على الجهة المذكورة عن يمينه
مقابلة ولا توسط الجبل المحدث عناية من الله تعالى على عباده ولو سلم
فلا نعم انها تنفي وصفها انه انتهى خبازكم في كتابه سوال الرؤية استكبروا
استعظموا استعظاما شديدا واستكبروا استكبارا بليغا حتى سموه
ظلما وعتوا كبيرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل
علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا
عتوا كبيرا وقولهم فاذا قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
فاخذتكم الصاعقة فانتم بنظمه وقولهم يسئلك اهل الكتاب ان
تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سئلوا موسى اكبر من ذلك
فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلما جاءت رؤية
لما كانت كذلك اجيبوا ان ذلك لبغيهم وعنادهم على ما تنبئ به سياق الآيات
لا لطلبهم الرؤية ولهذا امروا بتوبة على طلب انزال الملائكة عليهم و
الكتاب مع انها ممكنات وفاقا ولو سلم لطلبهم الرؤية بدون
الدنيا وعلى طريق المجهة والمقابلة على ما عرفت من حال الآخرة
والاخرة وقد تقدم حكاية موسى عليه السلام انه قال ربي ارني انظر اليك وانا اول المؤمنين
معناه المتقدمون من الجهة والاقدام على السؤال بعدك الآن او من
طلب الرؤية في الدنيا وهو عن الاتيان المقيد بتوبة لا تنافي في الدنيا
وان كانت ممكنة وقال به بعض السلف ومنع الرؤية بالابصار
المعروف فالجهمية على خلافه فقد وعد الله سبحانه وتعالى عليه السلام على ما نبه تبارك فقال
لن تراني بفواوي وانما الرؤية في المنام فقد حكم القرآن بها عن كثير من السلف
وصفاتهم لو سئلت تراه ولن الثابت بدوام الرؤية ابدا لم يرع عنه اجماعا
والجواب منع كونه لن للتابيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى
ولن يتمنوه ابدا اي الموت ولانتم تمنون في الآخرة المخلص عن الجهة وضمائر

ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا
فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي او الرسول
وتكليمهم من وراء حجاب يسأله اياهم الى الامم لتكليمهم على
السنتهم واذا المراد من تكليمه في وقت الكلام لم يرد في غيره اجماعا
واذا المراد هو اصلا لم يرد غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان
التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية فان الوحي كلام لسمع سريعة والبعض
ذهب الى انه تعالى لا يمكن ان يرى وحمل ذلك على فروع وجوب
الوجود بنحو ما ذكرنا في احتجاج المكونين للرؤية وقد مر وسؤال موسى
لقومه اشارة الى الاحتجاج الثالث من الاحتجاجات التي ذكرناها عن الاول
الاول من وجهي احتجاج الاشاعرة بالاية الكريمة على امكان الرؤية
وقد وانتظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من الاعتراضين
اللذين ذكرناهما على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو انا
لا نسلم ان النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار والى واحد الالاء
او صلة للنظر بمعنى الانتظار وقد مر قبل التأويل اشارة
الى الاعتراض الثاني وهذا الكلام على ضعف اي ناظرة
الى ثوابها وقوله وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل
على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني من وجهي احتجاج
الاشاعرة على امكان الرؤية بالاية وقولهم اقتران الامر
لات لا يدل على اقتران العلل اشارة الى الاعتراض الثالث من
الاعتراضات التي ذكرناها على الدليل العقلي للاشاعرة
على امكان الرؤية وقوله مع منع التعليل اشارة الى الاول
منها وهنا لانم ان الصحة يفتقر الى علة موجودة وقوله
واحصاء في الحصر اشارة الى الثاني منها وهنا لانم ان المشترك

بين الجوهر والعرض بحصر في الحادث والوجود فان الامكان مشترك
بينهما وعلى ثبوت الوجود عطف عليه قوله وفي التنزيل بين ثبوت الوجود
كما يدل على باقي الاسم المذكور يدل على ثبوت هذه الامور التي
نذكرها الان منها الوجود وهو افاده ما ينبغي العوض فان واجب الوجود
كان مستغنيا بما افاده ما ينبغي للممكنات لكان ناقصا بذاته
مستكملا بغيره فكان محتاجا الى غيره وصفها الملك لان
الملك هو الغني الذي لا يستغني عنه بشيء وجب الوجود كذلك لانه لا
يفتقر الى غيره وكل ما هو غني ومفتقر اليه لانه منه او مما هو منه وهو
وصفها التمام لان التام هو الذي حصل له جميع ما من شانه ان
يحصل له وواجب الوجود كذلك لانه يمتنع عليه التغير والانتقال ومنها
قدوس اي فرد التمام وهو ان يحصل منه جميع ما من شانه ان يحصل منه
وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه مستفاد منه ومنها
الحق اي موجب الوجود بدليل ان الله تعالى ثابت وما غيره قابل
للعدم والفناء ومنها الخبير اي وجب الوجود بدليل على انه متغير و
ذلك لانه قد سبق في صدر الكلام ان ذات الوجود خير محض عن العدم
شر محض وقد سبق ايضا ان واجب الوجود يقتضي ان يكون ذات الواجب نفس الوجود
فذات الباري هو الخير ومنها الحكيم وهي العلم بالاشياء على ما هو عليه لان
وجب الوجود يقتضي القدرة وكل قادر عالم بالاشياء كما بين ومنها النحير لان
اخبار هو التعبير الذي على ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود كذلك
لان كل موجود سواه لا يقتضي الوجود وهو يوجده ويحيه على الوجود ومنها القدير
لانه يقدر على الممكنات باعطاء الوجود واضافته عليها ومنها القوي بينه
لانه هو القائم بذاته الذي تقوم جميع الممكنات وانما اليد والوجه والقدم
لنعته والكرم والرضا والتكوين فسياتي لها تقدم ان اليد عبارة
عن القدرة والوجه عبارة عن الوجود والقدم عن البقاء والرحمة
الكرم والرضا كل واحد ارادة مخصوصة والتكوين ليس امرا وراء القدرة

والارادة

والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة
للقدرة والوجه مغايرة للوجود وذهب الشيخ عبد الله السعيد الى ان القدم
صفة مغايرة للبقاء والرحمة والكرم والرضا صفات متغايرة لا
ارادة وذهب المحققين الى ان التكوين صفة ازلية زايدة على السبع المشهورة
اخذا من قوله تعالى كن فيكون ففعل جعل فعله كون متعلقا بما يكون
الحادث اعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد والخلق قالوا
وانما غايرت القدرة لان القدرة انما هي الصحة والصحة لا تستلزم
الكون فلا يكون الكون اثرا للقدرة واثر التكوين هو الكون واجيب
ان الصحة هي الامكان وانه لا يمكن ذاتي فلا يصلح ان يكون القدرة لانه
بابا للذاتيات لا يعلل بامر زايد بل بالامكان يعلل القدرة به فيقال
هذا ممكن لانه ممكن وذلك غني قادر لانه واجب الوجود
فاذن اثر القدرة هو الكون اعني كون القدوس ووجهه الصحة
وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون
فان قيل المراد بالصحة التي جعلتها اثر القدرة هو صحة الفعل
بمعنى الثانية والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول فنفس هذه
الصحة هي امكانه الذاتي الذي لا يعلل بغيره
واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعللة بما
لقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل
طرفا الفعل والترك فلا يحصل بها منها ما ذكرها بعينه بل
لا بد من حصول امر من صفة الفعل صفة قد بها اي بذاك القدر
وهو فتلك الصفة هي التكوين قلنا من ذينك الطرفين يصح
اثر للقدرة وانما يحتاج صدور احدهما بعينه عنه الى تخصص
وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف لا محالة اي سبب
الكون غير القدرة الموثر فيه بواسطة الارادة المتعلقة به
فصل الفصل الثالث الفعل المتصف بالزائد الفعل
لا يخلو اما ان يتصف صفة زايدة على المحدث او لا الثاني

من افعال النائم والساهي والافعال الاولى لها حسن او قبح لذاتها اما ان
ان يتعلق بفعله ذم او لا الثاني الحسن والاول قبح ويسمى بعضها
والحسن اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه
اما ان يستحق بفعله مدح او لا والاول واجب ان استحق بتركه ذما
والا فمندوب والثاني مكروه ان استحق بتركه والا فمباح وهما
عقليان اختلفوا في ان حسن الاشياء وقبحها عقليان بمعنى ان
احكامهما العقل امر لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم فيهما هو العقل
والعقل حسن او قبح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له اما بوجه
واعتبار او على اختلاف وجوههم واشرحها كاشفة عن بعض الحسن
والقبح الثابتين له على اصل الاخبار المتقدمة وليس لهم ان يعكس القضية
عند نفسه بان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا تخالف حال الفعل
في الحسن القبح بالقياس الى الاشخاص ورد الاشياء والاحوال
كان لهم ان يكتفوا بما ينفيه العقل اليس حسنه او قبحه في نفسه وقالت
الاشاعرة لا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن
او القبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع كما يزعمه
المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والسبب فلا حسن ولا قبح للافعال
قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح
ما حسنه لامكن ممكنا وانقلب الحد وضاد القبيح حسنا والحسن قبيحا
كما في المنع من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا يتأتى
الشرع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع فنقول الحسن والقبح يقالان
لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الشيء كما
والقبيح كون الصفة صفة نقص ويقابل العلم من اي من اتصف به كما
ارتفاع شأن والجهل قبيحا اي من اتصف به نقص وانتفاع حال
ولا نزاع ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان مدلوله
العقل الثاني ملاءمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا
ومخالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما

بالمصلحة

بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح
ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا
منهما وذلك الغرض مدرك العقل كالمعنى الاول و
يختلف بالاعتبار فان قبلتي مصلحة الاعلاء
وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف
لغرضهم الثالث تعلق مدحه وثوابه او ذمه
وعقابه فما تعلق به مدحة تم في العاجل فقط او ثوابه
في الاجل يسمى حسنا وما تعلق به ذمه تم في
العاجل وعقابه في الاجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق
به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد
وان اريد به ما يشمل على افعال الله تعالى الثاني
يتعلق المدح والذم وترك العقاب والثواب و
هذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك
لان الافعال كلها سواء ليس شيء منها في نفسه
بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله

و عقابه دائما صارت كذلك سبب امر الشارع بها
و نهيه عنها و عند المعتزلة عقلي فانهم قالوا
للعقل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة
مقتضية لاستحقاق فاعله ملحا و ثوابا او
مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما و عقابا
ثم ان تلك قد يدرك بالضرورة من غير تامل
و فكر كحسن الصدق النافع و قبح الكذب الضار
فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف و قد يدرك
بالعقل لا بالضرورة بالنظر و لكن اذا ورد
به الشرع علم ان ثم جهة محسنة كما قالوا في صوم اخر
رمضان حيث اوجب الشارع او جهة مقبحة
كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع
فادراك الحسن و القبح في هذا القسم موقوف

على كشف

على كشف الشارع فادراك الحسن و القبح في
هذا القسم موقوف على كشف الشارع عنهما بامره
و نهيه و اما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو
مفيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم
انهم اختلفوا فذهب الاوايل منهم الى ان حسن
الافعال و قبحها لذواتها لا لصفات فيها
تقتضيهما و ذهب بعض من تاخر عنهم من المتقدمين
الى اثبات صفة حقيقية يوجب ذلك مطلقا و في
الحسن و القبح مطلقا قالوا ليس حسن الفعل او
قبحه لذاته كما ذهب اليه بعض من تقدمنا
من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما
و ذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات
صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن و اذ
لا حاجة فيه الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه
انتفاء الصفة المقبحة و ذهب الحبائي الى نفي الصفة

الحقيقيه فيها فقال ليس من الافعال وقبحها الصفات
حقيقيه فيها بل لوجوه اعتباريه وصفات اضافيه
يختلف بحسب الاعتبارات كما في نظمه التيمم بادبا
وظلما وعقوبة محل النزاع نقول ذهب الجاحظ
الحاكم في حسن الاشياء وقبحها هو العقل لوجوه
اقلها ان العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق
وقبح الاساءة والظلم والكذب حاصل بالضرورة
لكل عاقل من غير الشرع ولهذا يعرف بذلك
منكر الشرايع ايضا ولو كان بحسب الشرع لما
علم من غير شرع ولهذا اشار المصنف بقوله
العلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع
واجيب بان جنس العقلاء يالحسن والقبح
في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة
او صفة الكمال والنقص لا النزاع لان في انفسها بقطع النظر عن تعلق الامر والنهي عقليا

وثانيها انه لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لما ثبتنا
ذلك لان العلم ليس ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه
ويقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب
قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح النهي عن الحسن
سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه
صدر لا لحكمة واما بالشرع فيدور الى هذا الوجه اشار المصنف
بقوله ولانتفاء لعلمنا لو ثبتنا شرعها واجيب بانا لا نجعل الامر
والنهي دليل الحسن والقبح وما ذكرتم يجعل الحسن عبارة عن
كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق الذم
النهي ثالثها انه لو ثبت الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل
لجاز التعاكس في الحسن والقبح فان التنازع يجوز ان يحسن
ما قبحه ويقبح ما حسنه كما في القبح فيلزم جواز حسن الاساءة
وقبح الاحسان وذلك معلوم بالضرورة والجواب ان الربط
بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان باحد المعنيين
الاول والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه ويجوز التفاوت
في العلم التفاوت التصور جواب اعتراض سيأتي ذكره
فيقال لو كان العلم بحسن الاشياء وقبح العدوان ضروريا
لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الواحد نصف
الاثنين لكن التالي باطل بالوجدان وتقرير الجواب انه قد
يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت في تصورات اطرافها
ولما فرغ من ادلة المسئلة اشار الى الجواب عن ادلة
الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا عقليين تقرير
الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما

اقتضاء على ما صح القبح والمانع الحسن والثاني بطل فان الكذب
قد يحسن الصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ
النبي من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير جواب ان الكذب
في صورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على صفة لا
ان تغير احياء النبي اتبع منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين
تخلصا عن ارتكاب القبيح لا قبح على الله تعالى يمكن التخلص عن
الكذب بالتعريض ولهذا قيل ان في التعاريض لمندوحة
عن الكذب والى ما ذكرنا اشار امام الحرمين بقوله وهذا
ارتكاب لاقل القبيحين مع انه ان كان التخلص وتقرير
الدليل الثاني انه لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان
شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم بطل
باعترافكم وجه الملازمة ان العبد فيما فعله ولا يتصور
من افعال المجبور حسن ولا قبح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق
واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك
فذاك وان يمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح بل
صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا مخصص لزم
الترجيح بلا مرجح واستند باب اثبات الصانع وان توقف
فذاك المرجح ان لم يجب معه الفعل بل مع القدرة
والاصدر عاد التردد وان وجب فالفعل اضطراري
والعبد مجبور واجيب بان المرجح هو الارادة التي هي نفس
التخصيص وصدور الفعل معها على سبيل الوجوب
لا ينافي الاختيار وبالجملة فلا يلزم من كون العبد مجبورا
والى هذا اشار بقوله واجيب باطل واستغاثة وعارضا

بدلالة على انتفاء القبح عن افعاله قد اجتمعت الامة اجماعا
على ان الله تعالى لا يفعل القبيح لاستلزام الواجب للاشاعرة
من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عنه فلا يتصور منه
فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح
وما يجب عليه يفعله لان الله تعالى يستغني عن غيره قبيحا كان او
حسنا وعالم بحسن الافعال وقبحها وقد علم بالضرورة ان العالم
بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته عليه لعدم الداعي
وذهب الجبائي الى انه تعالى قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال
لا يتصور تعلق القدرة على القبيح واختار الامام مذهب الجبائي واحتج عليه
بما سبق من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء
والقبائح منها فيكون قادرا عليها واجاب النظام بان فعل
القبيح مع انه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما محال وما يؤدي
الى المحال واجب بان فعل القبيح ممكن في نفسه مع انه ينفي الجهل والحاجة
بالغير لا ينافي القدرة والى هذا اشار بقوله ولا ينافي الاشتراك
اللازم وانتفى العوض لستلزم العبث ولا يلزم مع عوده الله
احتاجوا في ان افعال الله تعالى هو معللة بالاغراض
فالاشاعرة قالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض
والعلل الغائية والا لكان هو ناقصا في ذاته مستكملا
بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو وجه
اصلح له من عدمه وذلك لان ما سوى وجوده وعدمه
بالنظر الى الفاعل اما ان يكون وجوده مرجوحا بالقياس اليه
لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة
وكذا كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل والترجيح

من عدمه وهو معنى الامكان فلا يمكن ان يكون الفاعل مستحيلا لوجوده وناقصا بعدمه
واعترض عليه بان الوجوب قد يكون عائدا الى نفي الفاعل فلا يتبين الاستدلال
واجيب بان نفي عين الشيء اولى بالنسبة اليه من عدمه جاء الاولى
والاتم يصلح ان يكون مرجحا للمأمور من العلم الضروري بذلك وارادته
القبيح قبيحة وكذا تركه اراده الحسن قبيح وكذا الامر بما لا يريد وقوعه والنهي عما
يريد وقوعه فوقع اختلفوا في اراده الله للكائنات فذهبت الاشاعرة الى ان
ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين
السلف ومروي عن علي رضي الله عنه واكد ان شاء الله كان وما لم
يشأ لم يكن وذهب المعتزلة الى انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع الى
الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق وان شاء وان لم يشأ
فذهب الحنابلة واحتج عليه بوجوه الاول ان اراده القبيح وكذا ترك اراده
الحسن كلاهما قبيح وردّ بالمنع فانه يتقرر في ملكه حين شاء انتفى ان
الامر بالايمان والنهي عما يريد وقوعه بالمنع اذ ربما يكون غرض
الامر الاتيان بالمأمور به كما اذا امر العبد امتحانا على طبعه ام لا فانه
لا يريد شيئا من الطاعة والمعصية او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه
فانه يريد منه العصيان ولكن على الامر تهديدا لمواليه وكذا النهي وردّ
الاشاعرة على ان اراده الله تعالى متعلقة بكل كائن بانه ضائع بالنسبة
بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة اذ الاراده من الشيء
المرجح لاطرفي المقدور والمعتزلة جابوا عنه وقالوا نحن لا نعقل سيدا
والنبي كما سبق وعلى التنزل نحن نعقل سيدا بكائن بانه لو اراد
لايجاد من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر عن الكافر و
المعصية من العاصي لزم سببيتي ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل
مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه
بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى والتالي باطل لان ذلك
ينافي قدرته على ما يريد وحكمته اجاب الراغب عليه الرحمة بان
ارادة الله تعالى من عباده على اقسام ارادة الايجاد وارادة الامر
والتكليف وارادة التسخير والاول لا يتخلف عن المراد والثاني قد يتخلف
والثالث كالملك اذا اراد دخول القوم واراد منهم رغبة واختيارا
الاكل لها واضطرارا فالملك يدخلها وهذا ليس بشيء لانه لا يقع
مراده تعالى ويقع مراد الكافر والعاصي وكون بعض المقدورات مقهورة
وبعضها اتيا ان الله تعالى علم باعدادهم وقوع عدم ما ليس بكائن
فعلم استحالة انقلاب علمه تعالى جهلا والعالم باستحالة
الشيء لا يريده اليه والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على
ما مر فلا يكون موجبا لاشاعته او وجوبه والقدرة
قاضية باستناد افعالنا الينا احتملوا فان افعال
العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هي واقعة بقدرة
الله تعالى مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعالنا والقائم
والقاعد والاكل والشارب وغير الناهض والساكن
مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فاة الفعل انما
يستند الى من قام به لا الى من اوجده فذهب الشيخ
ابو الحسن الى ان للعبد قدرة واختيارا اذا لم يكن هناك ما منع احدهما
فيه فعله المقدور مقارنا لها فيكون فعلا الى الله تعالى
لقدرته تعالى ثانيه فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بان
يوجد في العبد فعلا عقيب قدرته واختياره ويكسبه العبد
والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته واراده من
غير ان يكون هناك منه تاثير او علاج خلاف وجهه
سعى كونه محلا له وذهب المعتزلة الى انها واقعة
بقدرتهم على سبيل الاستقلال بل الانجاب بما اختاروا
واختاره المعظم هذا المذهب وادعوا فيه الضرورة فان
كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش

والصاعد باختياره الى المنارة والهاوى منها ويعلم ان
الاولين يستندان الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر
شئ منهما مخلاف الاخيرين اذ لا مدخل لشئ منهما القدرة
واختياره والاشاعرة اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية
وبقية والغير الاختيارية ضروري لكنه عايد الى وجود القدرة
والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية لا الى ثانيهما في
الاولى وعدمه في الثانية اذ لا يلزم من دوران الشئ مع
الفعل الاختياري وجودا وعدما كون المدار علة للتاثير ولا جزء من العلة
ان سلم ان للعبد في نحو ما الاستقلال بها لجواز ان يكون
المدار جزء اخيرا من العلة المستقلة وتمسك الاشاعرة
بوجوه اشار المصنف الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان
موجدا لافعاله بقدرته واختياره لتمكن من فعلها وتركها
اذ القادر ما يصح منه الفعل والترك وليتوقف ترجيح
فعله على تركه على مرجح اما على مذهب المعتزلة القايلين
بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فظاهر واما على
مذهبنا فلان لا بد من الارادة المجازمة وذلك
المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لنقل الكلام
لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح واجب الصدور
عنه بحيث يمتنع تخلفه لانه اذا لم يجب الفعل جاز
ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص
احد الوقتين بالوجود محتاج الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل
ينتهي الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه واذا لم

الفعل

الفعل مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه باختياره واجب
الصدور عنه فيلزم ذلك الفعل اضطراريا لانا
لا اختيار لنا اقول وبهذا التقرير حيث عممنا المرجح سقط
الجواب بان ترجيح المختار احد المتساويين محال
كما في طريق الهارب وقد مر العطشان لان الارادة
صفة شانها التخصيص من غير احتياج الى مرجح
وانما الحاجة الى المرجح بالمرجح ولم يحتج اليها قال صاحب المواقف
سواء هذا التعليل النزام على المعتزلة القايلين بوجوب
المرجح في الفعل الاختياري لا القايلين بانه يجوز للقادر
ان يرجح المساوي بلا مرجح فان الهارب يمكن
من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا بالاضافة او
اصعب منه واجاب المصنف عنه بقوله فالوجوب بالذات
غير لازم في القدرة يعني ان القادر هو الذي يمكن
من كل من طرفي الفعل والترك بعد تحقق القدرة
الى احدهما وتعلق الارادة المجازمة به اما بعد وجوب الطرف
الذي تعلق به الارادة وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه كالواجب اشاره الى النقض الاجمالي
بقي لو تم هذا التعليل لدل على ان الواجب لم يكن
موصوفا بالقدرة والاختيار فان ما ذكر من
جار في حقه ايضا واجاب الامام عنه بان ارادة
العبد محدثة فافتقرت الى ان ينتهي الى ارادة
يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه وقد تسلم
في ارادات التي لم تصدر عن ارادة اخرى وارادة الله

قلت عند فلا يفتقر الى ارادة العبد عند ما تقدم من الامر الذي
نقضه بانه لا يدفع التسلسل المذكور اذ يقال ان لم يكن الفعل مع الارادة
القديمة كان موجبا لا فاعلا مختارا فان امكن فان لم يتوقف
فعله على مرجح استغنى الحادث عن المرجح والا توقف عليه كان
الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه
في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل واما
ما يدفع النقض اذا بين عدم صحة ان الدليل وصورة التخلف
وقال صاحب المواقف في هذا الموضع نظر فان ما ذكر من
الفرق بين ارادة العبد وارادة الباري ان تخصيص
المرجح في فعلنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث
فيصير لا استدلال بكذا ان امكن العبد من الفعل و
الترك مع توقف الترجيح على مرجح وصيرورته لا يكون ذلك
المرجح منه والا كان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل
بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد يجب الفعل معه
ولا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل الباري تعالى فهو يحتاج
الى مرجح قديم متعلق ذاته بالفعل الحادث في وقت
معين وذلك المرجح قديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون
تام مستقلا في الفعل وح لا يتجه النقض وتم الجواب

وحاصل الفرق بين المرجح في فعل العبد يجب ان لا
يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله في فعله
وعلى التقديرين يكون الفعل اضطراريا لان ما لا بد منه
مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل او عن غيره يصير
واجبا والتوقف منه على التقديرين يصير شيئا لما ذكرنا انفا

فهذا الفرق

فهذا الفرق انما يفيد افتراق الصورتين في الاستقلال
وعدمه وذلك لا ينتهي ولا يفيد افتراقهما في الاضطرار
وعدمه وهذا هو المطلوب لان النقض يندفع بكون
الباري تعالى مضطرا في فعله لاعتبارا على ان قوله وجب ان
لا يكون ذلك المرجح الا منه والا لكان حادثا فاحتاج
الى مرجح آخر وهلم جرا يلزم الاحتياج الى المرجح الآخر
ان لو كان صادرا عنه باختياره واما اذا كان صادرا
عنه لا باختياره فالملزوم ممنوع فبطل ما ذكره من الفرق
بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ايضا ومنها ان
العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها
الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد ولهذا صح بالاستدلال بقاعدية العالم على عالمية الفاعل والتالي باطل
لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية لا تتصور له بتفاصيل
كيفيتها وكميتها والماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة
معينة من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء التي بين المبتدأ
والمنتهى والناطق بالحروف يخرجها من مخارجها على نظم مخصوص
من غير شعور له بالاعضاء التي هي مخارج لها بالخيالات
والاوضاع التي يكون لتلك الاعضاء عند الاتيان تلك
الحروف والكاتب تصور الحروف في الكلمات بتحريك يده
ناشئ من غير شعور له بالانامل من الاجزاء والاعضاء غير
العظام والعضلات والاعصاب والاوتار مع انها لا تتصور
لا بتفاصيل صفاتها واوضاعها التي بها تلك الصور والتقوس

واشار الى الجواب عنه بقوله والايجاد لا يستلزم العلم الا

الامع اقتران القصد فيكفي الاجمالي يعني لانم ان الايجاد
لا يتحقق بدون العلم بالموجد والمتعلق لعلة تم لا يتم
تكون عليه بالايجاد بل باتفاق الفعل واحكامه نعم الايجاد
بالاختيار لكونه مقارنا للقصد والقصد الى الشيء لا يكون
الا بعد العلم به سيتلوه ١ لكن العلم الاجمالي كاف
فيه وهو حاصل في الصور المذكورة لبطلان التالي ومنها
ان السيد لو كان موجد الفعل نفسه بالاستقلال فاذا
شاء الله اراد تحريك جسم في وقت واراد الله تسكينه
في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو باطل
لاستحالته او لا يقع منهما وهو ايضا باطل لاشتراك الخالق
في غير ان المحدث عن الحركة والسكون بطلان الخالق
عن المقتضى لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين
سوائي وقوع الاختلاف او امتناعهما جميعا لزم ان يقعا
جميعا وهو محال الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر
فيلزم المرجح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من
القدرتين بالتأثير من غير تفاوت واجاب عنه المصنف
بقوله مع الاجتماع يقع مراده تم يعني في القدرة المذ
كورة يقع مراده تم لكون قدرته اقوى اذ المفروض
استواؤهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافي التفاوت
في القوة والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا
لفعله في الجهة التي بها تعلق الفعل بها وهو المحدث يجب
ان يكون الفاعل للمحدث مخالفا لفعله في المحدث
والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه

بقوله

بقوله والمحدث امر اعتباري لانا نمنع الفاعل فيه بل انا
نمنع الفاعل في المقيد بان يوجدها ومنها ان العبد لو كان
موجد الفعل نفسه لجاز ان يوجد جسما ايضا لان المقتضي
لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق
في الجسم واجاب المصنف عنه بقوله وامتناع الجسم لغيره
يعني ان امتناع صدور الجسم عن العبد سببه غيره وهو
الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم لما سيأتي فلا يلزم
من تحقق العلة المقتضية اعني الامكان جواز صدور الجسم
عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على
ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله ايضا لان حكم
الامثال واحد لكنا قاطعون بانه متعذر علينا ان
يفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا
الجهد في التدبير والاحتياط واجاب عنه المصنف بقوله
وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة بجميع
ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات
وبعضها يتعذر فيه المماثلة لكن لا سبب عدم وقوعه
بالقدرة بل بسبب يقين الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان
الاول ومنها انه لو كان موجد الافعال كان يعلم
افعاله حينما من فعله تعالى لان الاعيان فعل العبد
خلق الموجودات فعل الله تعالى لا شك ان الاعيان ليست
من خلق الموجودات واجاب المصنف عنه بقوله ولا
نسبة بالخيرية بين فعلنا وفعله يعني ان النسبة
بين الخيرية انما يكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك

X

ومنها ان الامة مجمعون على صحة الشكر لله تعالى بل وجوبه على
نعمة الايمان فلولا ان الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكر لله
تعالى عليه لان معنى شكر العبد على فعل نفسه لكل شيء او يجعل
العبد فاعله او بلفظ الجعل او العقل او بغير ذلك من
الوارد بلفظ الخلق واجاب المصنف عنه بقوله والشكر على
مقدمات الايمان يعني ان الشكر للعبد انما يجب بالامر
على نفس الايمان على اقتداره وتمكنه وتوفيقه على تحصيل
اسبابه والمتمم مثاقيل ومعارف لمثله يعني ان الاقدار
المتعينة التي تمسكت الاشاعرة بها وجعلوها انواعا
عبارة خصوصيات تكون للبعض منها دون البعض
مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء صريحا وهو قوله
لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه تمدحا واستحقاق
للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال
نفسه لان كل حيوان عند المخالفين كذلك بل يحمل على العموم
ويدخل فيه افعال العباد وكذا قوله قل هو الله خالق كل
شيء وهو الواحد القهار وقوله تعالى ان كل شيء خلقناه
بقدر وبدلالة الحصر قوله تعالى وهو الله الخالق و
الحصر فيه ظاهر اذا كان هو ضمير الشان او ضمير ما
يفتتح الله ولما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما
كان الله عالما والعالم لا يدل الا على الذات المخصوصة بزيادة
الاشارة لم يجز ان يكون الخالق عائدا اليه اذ لا معنى لقولنا
ان هذا المعنى ليس الا هذا المعنى ويلزم ان يكون عائدا
الى الوصف على معنى انه خالق لا غير ولعل العبد فاعل

خاتمة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله
تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور
الا يعلم من خلق اجمع على علمه تعالى بافعال قلوب عن التدليس و
العقايد والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم
اعني العلم بثبوت ملزومه اعني الخلق في اسلوب الكلام دائما
ره الى ان كان من الملزوم وثبوت اللزوم واضح لا ينبغي
ان يشك فيه وهذا استدلال بالآية على علم كون العبد
خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه يعني اللازم
اعني علمه تعالى بافعال العباد وبلفظ الجعل قوله تعالى ربنا
واجعلنا مسلمين لك ربنا اجعلني مقيم الصلوة واجعله
رب رضيا وبلفظ الفعل قوله تعالى فعال لما يريد يفعل
الله ما يشاء والله سوء بين الايمان وسايل الطاعات
اتفاقا فيجب ان يكون سوء بهما هو الله تعالى وحمل الكلام
على انه يفعل ما يريد بعد علمه عدول عن الظاهر ويعين ما
ذكرنا قوله تعالى كل من عند الله وما بكم من نعمة فمن الله كتب
في قلوبكم الايمان اذ هو اصحاب وابغى هو الذي يسيركم
في البر والبحر وما يعلم جنود ربك الا هو الا عنده الله ومنها
ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة على كون كل كائن
بتقدير الله تعالى ومشيته فجمعها مثاقيل وقد ذكرنا بعضا
منا وبعضها في المطولات وهاتان دلالتان عام وهو ان الفعل
يجوز ان يستند الى ما لا قدرة فضلا عن الجملة ولا شك
ان الله تعالى مبدء الجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فهذا
السبب عام اذ استناد افعال العباد اليه تعالى واما الحمد عليها
فيدل عليه بعض الايات بحسب الاتفاق لان الاقدار والمتممات

وغيب الاسباب الممكنة منه ثم فكانه هو الفاعل لا غير ومرض
لتأمله من النصوص الدالة على ان افعال العباد بقدرتهم
واختيارهم وجوازه انواع فمنها الآيات المشعرة في اسناد الافعال
الموضوعة للدلالة على احداث العباد وهي الاعمال كقوله تعالى من عمل
صالحا فلنفسه ليجزى الذين اساءوا بما عملوا ان
الذين امنوا وعملوا الصالحات من عمل صالحا فلانفسهم يمهدون
الا مثلها والفعلة كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان
الله يعلمه واعملوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا
يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى
كل نفس بما كسبت رهينة اليوم تجزى كل نفس بما كسبت
واجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق
حذر الموت وجعلوا الله شركاء الجن والخلق
كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واخلق لكم
من الطين اذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله
تعالى حكاية عن الخضر عليه السلام حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع
كقوله تعالى رهبانية ابتدعوها واشباه ذلك كثيرة في
القرآن واجيب بانه لا ثابت بالدلايل القاطعة ان افعال
قدضاء الله تعالى وقدره وجب حمل هذه الالفاظ مجازا
عن السبب العادي او جعل هذه الاسناد امجازا لكون
العبد سببا لهذه الافعال هذا في غير لفظ الكسب فانه يقع
على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير واما على رأي الامام
وهو ان مجمع القدرة والداعية موثر في الفعل وذلك
المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار العبد فلا مجاز ولا
اشكال ولا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الآيات الدالة على

الكفار

الكفاف والعياذ بالله لا مانع من الايمان والطاعة والالجاء
الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا
كيف تكفرون بالله وما منعك ان تسجد وما لكم
لا ترجون لله وقارا وما لهم عن التذكرة معرضين لتلبس
الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال
ذلك كثيرة في القرآن منها الآيات الدالة في القرآن على ان
فعل العبد بمشيته لقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فمن شاء منكم ان يتقدم
او يتأخر فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا
واجيب بما سيأتي من ان الفعل العبد بارادة الله تعالى لكنها
موافقة لارادة العبد بطريق يجري العادة فلذلك رتب
عليها واما على رأي الامام فبجواز خلقه وعلى ان الفعل العبد
بمشيته ومشيته بمشيته الله تعالى لقوله تعالى وما تشاءون
الا ان يشاء الله ومنها الآيات الواردة في الامر والنهي
والمدح والذم والوعد والوعيد والماضي للانذار
والاخبار واجيب بما سيأتي من ان هذه كلها باعتبار
الكسب الصادر عن العبد ومنها الآيات الدالة على اسناد الافعال
الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى
واستدل من قوله تعالى الذين يوسوس في صدور الناس وقد عرفت
ان محل النزاع ان هذا ليس من المستنكر في شيء من
التصوير اذا قارنت لم يقل شهادتها خصوصا في المسائل
الدقيقة ووجب التجرع الى غيرها من الدلايل العقلية القاطعة

والترجيح معنا لان الشواهد القطعية العقلية على وفق
مذهبنا كثيرة منها انها لولا استقلال العبد لبطل المدح و
الذم واللام والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد
والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين
الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي واستقباح
وكلمات التهديد والتهديد وكذا ما يقع باختيار العبد على
وفق ارادته وارادة غيره مع ان التفرقة بديهية بالوجدان
لان الكل بخلق الله سبحانه من غير تأثير العبد فيه واجيب بانه
انما يرد على الجبرية النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل
فعله متعلقا بقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب
جزء مقدوره كان بخلق الله تعالى ان المدح والذم وقد
يكونان باعتبار المحليه دون الفاعليه كالمدح والذم والحسن
والقبح وسائر الغرائز وان الثواب لما كان فعله الله تعالى
وتصرفا فيما هو حقه لم يتوجه سؤال لميته كما لا يتوجه لم خلق
الامراض وعقيب سبب النار دون عدم افتراق الفعلين في الخالقية
لله تعالى لا نبالي في اختراقهما بوجه ما ومنها ان من افعال
العباد قبائح ويقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك ونحو
ذلك ومنها ان فعل العبد في وجوب الوقوع واستناده
تابع لقصده وداعيه وجودا وعدما وكل ما هكذا لا يكون
بخلق الغير وايجاده اما الاولى فللقطع من استقراء
جوعه وعطشه ووجود الطعام والماء بالاضطرار الى اكل
وشرب الماء ومن علم ان دخول النار مؤلم ولم يكن له
داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلانها لو كانت

ايجاد الغير لا يكون في وجوب والامتناع تابعا لان اراده العبد
يجوز ان لا يحدث عند ارادته ويحدث عند كراهته
واجيب بان ما ذكرتم انما يقتضي ان لا يكون فعل العبد واجب الوقوع
لا امتناع بالوقوع والا وقوع وجب فعل جميع ارادة
الغير كالمعدوم والعبد فتقتضي الكبرى ولو سلم الوجوب
والامتناع فلم لا يجوز ان يكون التبعية لارادة الله تعالى
واحقية ارادة العبد بطريق جعل العادة ومنها انه لو كان
الله سبحانه خالقا لافعال المكلفين لصح اتصافه بها ازلا لان
الكافر الآتي على الكفر فيكفر كافرا ظالما فاسقا اكلا شاربا زانيا قاتلا
الى ما لا يخفى واجيب بان هذه الاسماء
انما تطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا ترى
ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محال العالمين
ولا يتصف بها الا المحال نعم لصح صحة هذه الشبهة بناء
على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله لايجاده الكلام
في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة لما استدلوا افعال العباد
عليهم وارادتها تارة وارادة انها ان الفعل المترتب على
آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا عنهم اليه اصلا فلم يكن
لهذا استناد الفعل المترتب الى تأثيرهم فيه ابتداء
لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجد فعل
الفاعل فعلا آخر بخوصر كالد اليد وصاحب المفتاح فانه
الاولى منهما اوصلت لفاعلها الثانية سواء قصدها
او لم يقصدها فالافعال عندهم تنقسم الى مباشر
ومتولد فالفعل المحادث ابتداء من غير توسط فعل

آخر هو المباشر كحركة اليد والذي حدث فعل آخر هو التوالد كحركة
المفتاح بسبب حركة اليد واختلفوا في ان المتولد هل هو من
فعل العبد كالمباشر اولا فذهب المعتزلة الى انه من
فعله كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله
تعالى وصار المعظم منهم الى مذهب المعتزلة وقال وحسن المدح على
بعض الافعال المتولدة وكذا حسن الذم على المتولد من الافعال
يقتضي العلم بإضافته الينا وقالت الاشاعرة المتولد
مقدور لنا لانا لا نتمكن من تركه لانه عند سلامة بنية
الفعل الذي يتولد هو عليه يجب والواجب غير مقدور
والمعتزلة قالوا هذا الوجوب انما يكون باختيار السبب
والوجوب باختيار السبب وجوب بالحق لانا نقول لا
مكان الذاتي فلا يكون منافيا للكون مقدورا والذم
في القاء القصي عليه لا على الاحراق جواب عن سؤال
رد على دليل المعتزلة فيقال ان حسن الذم والمدح لا يدلان
على اسناد المتولد الينا فذلك لان حسن الذم للمتولد
حاصل وان علمنا استناده الى غيرنا فانا نذم على القاء
القصي في النار اذا اصر بها مع انا نعلم ان المحرك
غير الملقي وتقرير جواب الذم للقاء لا للاحراق فانا
الاحراق عند القاء حسن لما فيه من مراعات العادة
وعدم انتقاضها والقضاء والقدر ان اريد بهما
خلق الفعل لزم الخ او الالزام صح في الواجب خاصة اراد
الاعلام صح مطلقا فقد اشتهر فيما بين الكل وكثير من اهل الملل
ان العوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهو يتناول افعال

العباد

العباد فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق قال
الله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين اي خلقهن
وقال الله تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلقها الزم الخ
اي كون افعال العباد مخلوقة الله تعالى وهو باطل عند الفريقين
وان كان المراد بها الايجاب او الالزام كما في قوله تعالى
وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا
بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون
الباقي وهو معنى صح في الواجب خاصة وان كان المراد بها
الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل
في الكتاب لتفسدن في الارض ولتعلن الاية وقوله
الا امرأته قدرناها من الغابرين اي علمناه بذلك
وكتبناه في اللوح المحفوظ فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء
والقدر والآية اشارة بقوله صح مطلقا وقد نبه امير المؤمنين
عليه السلام في حديث الاصبغ اشارة الى ما ورد عن الاصبغ بن نباته
من ان شيخا قام الى علي امير المؤمنين عليه السلام بعد انصرافه
عن صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام كان
بقضاء الله وقدره فقال والذي خلق الحبة وبرأ
النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة
الا بقضاء الله تعالى وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب
عنائي ما ارى من الامر شيئا فقال له عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم
وانتم منصرفون ولا تكونوا في شيء من حالاتكم
مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء

والقدر سافانا فقال ويحك ظننت قضاء لازما وقدرا
والعقاب حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والوعيد والامر والنهي ولم يستحق
احسن ولم يكن محسن اولى بالمدح من المسئ
ولا المسئ اولى بالذم من محسن ولكان هذا عبدة الاصنام
وجنود الشيطان وشهود الزور واهل
العمى عن الصواب وهم قد ردوا هذه الامة ويحسبونها
ان الله امر تخييرا ونهى محذرين اوكلف غير المنغص
مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه
عبثا وما خلق السموات والارض وما بينهما
باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من
النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما
سواهما الابهاما قال امر الله وامحكم من ذي
احكم ثم تلا اوقضى ربك الا تعبدوا الا اياه
وظاهر ان الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذ
كورة فاين اراده للثاني محل نظر والاضلال ان يراد
الحمل على الخلاف الحق وفعل الضلال والاهلاك والهدى
بل والاحياء متقيدان عندهم بمعنى يطلق الا
ضلال على ثلثة الاول الاشارة الى خلاف الحق
الثاني فعل الضلاله الثالث الاهلاك والهدى
مقابل له فيطلق على مقابلات المعاني الثلثة
المذكورة للاشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم
الاهلاك والاحياء بالمعنيين الاولين فمنتف

عنه

عنه نعم لانه قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبايح و
اما الهدى فيجوز ان يسند اليه تعالى بالمعان الثلثة فما
ورد في الايات من اسناد الاضلال اليه تعالى فهو بالمعنى
الثالث اعني الاحلال والتعذيب كقولهم ومن يضلل الله
فما له من هاد وقوله تعالى ومن يضلل الله فاولئك هم الخاسرون
وقوله تعالى يضل به كثيرا ونحو ذلك واما الاشاعرة فالا
ضلال عندهم لمعنى خلق الكفر والضلال بناء على انه
لا يقبح منه تعالى شئ وتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا
في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف ام لا فذهب اخرون
الى انه تعالى يعذب اطفال الكفار وعبده المجانين
تعذيب غير مكلف قبيح احتجوا عقلا فلان عذاب
من الله تعالى واجب الخلود لو مات اولا تولد تعالى كابي
لهب ولا يليق الا باجرم او كفار والكافر يعذب بها
الله تعالى والمضاف اما بعضه بقوله وكلام نوح مجازا فانه
سماه ناصرا لكفار تسمية الشئ باسم ما يؤول اليه الثاني
اطفال الكفار تحلهم اهل الجنة واعندهم عقوبة
والمضاف اما بعضه بقوله والمضاف اجانب بتحمل الخلة
ليست عقوبة للطفل بل لكن اصلا مالا يقصد
الجناية والثالث ان حكم الطفل حكم ابيه لانه منع
من الدفن والتوارث والتزويج والصلوة عليه
كابيه فيعذب به الله كابيه والمضاف عنه بقوله والبقية
في بعض الاحكام جايز ولا يلزم منه التبعية في سايرها كما
كالتعذيب والتكليف مشتمل على مصلحة لا يصلح بدونه

وفي استحقاق التعظيم فان التفضيل بالتعظيم من
غير الاستحقاق قبيح واعترض عليه بوجوه الاول
ان التكليف لاجل ايصال النفع بمنابة جرح الانسان
ثم تداويه فكما ان ذلك قبيح فلو كان التكليف واجبا بان
الجرح مضرة محضة صرفه والتداوي لا يكون الا التخليص
من تلك المضرة بخلاف التكليف فان منافع فيه عظيم
ليس هو التخليص عن المشقة الحاصلة بسببه والى ذلك
اشار بقوله بخلاف الجرح ثم التداوي الثاني ان التكليف
الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع بمنابة المعاوضات
وهي يشترط فيها رضا المعاوضين وكذا التكليف
ان يشترط فيه رضا المكلف فالتكليف بدون رضا
المكلف قبيح اجيب بان الاجتماع في المعاوضات
الى رضا اجانب لان الاصلاح اعم من ان يكون في المعاملات
بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لم يختلف
للعقلاء في اختياره فلم يحتج الى رضى المكلف الثالث
انا لا نسلم ان التكليف لاجل ايصال النفع لم لا يجوز ان
يكون التكليف شكرا على انعام سابق بقوله واجيب بان التكليف لو كان شكرا
لقبح التكليف بسبب قبح المشقة في مقابلتها عن كونها نعمة والى هذين
الجوابين اشار بقوله والمعاوضات والتكليف بط ولان النوع يجتمع
الى الحاصل المستلزم لمنفعة النافع استحسانها في الرياضات و
ادامة النظر في الامور العالية وتذكر الاذيات المستلزمة لاقامة
العدل مع زيادة الاجر والثواب اراد الاشارة الى حسن التكليف
على طريقة الحكماء والكلام يتم بذلك لان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل

باموز معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس وسكن ومداواة
وغير ذلك من الامور التي كلها صناعي لا يقدر عليها شخص
واحد مدة حيوانه والقائمة بجماعة يتبع اضدادهم وبتشاجر
يكون في تحصيلها بان يعمل كل لصاحبه بازاء ما يعمل له
الاخر مثلا ان يزرع ذاك لهذا ويحرث هذا ذاك ويخيط لاخر ويخيط
الاخر له وعلى هذا القياس سائر الامور فيتم امر معاشه
باجتماع من بني نوعه ولهذا قيل ان الانسان مدني بالطبع فان
المدن باصطلاحهم عبارة عن هذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا
كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد لا يشفي ما يحتاج اليه
ويغلب على بعض من ناحية فيه وذلك يدعوه الى ان يجور على الباقين
فيقع من ذلك الجرح والجرح فحصل امر الاجتماع وانتظامه و
للمعاملة والعدل اجزئيات غير محصورة لا ينضبط الا بوضع
قوانين من السنة والشرع فلا بد من شارع ليبين ذلك
على الوجه الذي ينبغي ثم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع
لوقع الهرج فينبغي ان يعين الشارع منهم باستحقاق الطاعة
لينقاد الباقون له في قبول السنة والشرع منه وهذا
لاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بايات يدل على انه من
عند الله وتلك هي المعجزات ثم ان الجمهور من الناس مستحقون
اضلال الشرع اذا استولى عليهم الشوق الى شهواتهم فيقدم
معه على المعصية وبخاف العقاب الشرع فاذا كان للمطيع ثواب
وللعاصي عقاب بجلهم الخوف والرجاء على الطاعة وترك
المعصية كان انتظام الشريعة اقوى مما اذا لم يكن كذلك ويجب
عليهم معرفة الشارع والجازي ولا بد من سبب حافظ لتلك

فلذا الله شرعت العبادات المذكورة لصالح النفع والمجازي
وكررت عليهم حتى يستحكم التذكير بالتكرير فلا بد ينبغي ان
يكون الشارع داعيا على التصديق بوجوده حاكما بعلم قدير
الى الايمان ليتنافع مرسل اليهم من مبدأ صادق والى الكمالات
بوعد ووعيد وثواب وعقاب امر ونهي والى القيام
بعبادات يذكر فيها الخالق سبحانه تعالى والى الانقياد
لمنبته التي يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستتب بذ
لك الدعوة الى العدل المقيم لنظام امور النوع الانساني و
تلك السنة اعني الطريقة التي بينها الشارع ويدعوا اليها
العباد استعانها نافع في امور ثلثة الاول رياضة القوى ا
لنفسانية بمنعها متابعة الشهوة والغضب الحاصلين عن
توجه النفس المتناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في
الامور العالية المقدسة عن العوارض المادية والكدو
رات الكثيفة الموجبة الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر
نذارات الشارع ووعده للحسن ووعيده للسيئ المستتبعة
لاقامة العدل في المنازع مع زيادة الاجر والثواب في الاخرة
فهذا بيان حسن التكليف على رأي حكماء الاسلام وجوا
ب عن القبائح اختلفوا في ان التكليف واجب لا
فمنعه الاشاعرة بيان على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله
تعالى واثبته المعتزلة واختاره المصنف واحتج عليه بان التكليف
زاجر عن القبائح لان الانسان بحسب طبعه
يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم انها حرام
ابتعد عنها وان جر عن القبائح واجب وشرائطه اقتضاء
صفة

وتقديمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على صحة
وعلم المكلف بصفات الفعل وقدرة المستحق عليه وانتفاء
القبح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به او امكانه
امكان الادلة يشير الى شرائط حسن التكليف فمنها ما
يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى الفعل المكلف
به ومنها ما يرجع الى المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف
فامران الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة
للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بالتكليف اصلا له وان
لا يكون مفسدة لاحد فاعلم ان الثاني مقدم التكليف على
الفعل فاما يحكى المكلف فيه من الاستدلال به ليتزايد النفس
زمان وجوب القاعة فيه واما ما يرجع الى النفس فامران احدهما الاول
امكان وعبر عنه ايضا بقوله وامكان متعلقه فان التكليف بما
فات القدرة اي في اول الفعل صفة زائدة عليه بان يكون وان
او مندوبا لان التكليف بالفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون
عالما بصفات الفعل لان المكلف بالكتاب القبائح واجتناب الواجب
والمندوب وان يكون راغبا عما يقدر عليه مما ينتفي عن الفعل من الثواب
لئلا ينتفي الثواب فيكون صورة ان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل
الواجب فلا يثبت استحقاق للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان
يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما بالفعل ومتمكنا من العلم به وان يكون
من الله الفعل ان كان الفعل فعلا له ومتعلقا اما علم فقط او سمع واما فعل
واما عمل ان ما يكلف به قد يكون على وقد يكون لطفا وقد يكون علما اما
العلم فقد يكون عقليا محضا كوجود الله تعالى وكونه قادرا عالما
الى غير ذلك من الصفات التي يتوقف السمع عليها وقد يكون سمعيا
لا يستقل العقل بتحصيله ولا سبيل لنا باثباته الا من طريق الشرع وهو
خبر النبي مثل العلم باحوال المعاد واما اللطف فهو كثير من الامور كنظر المتعلم

وغيرها واما العمل فكالصلوة والزكوة وغيرها وهو منقطع
للاجماع والايصال الثواب التكليف لابد ان ينقطع
عن المكلف عند ذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه ولان
التكليف لولم ينقطع لم يكن ايصال الثواب للتكليف
والثاني فاسد بالملازمة ان التكليف يستدعي
على المشقة والثواب يستدعي الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما
محال فلو تحقق التكليف داعما انتفى الثواب وما فلم يكن
ايصاله الى المستحق وعلة حسنة عامة اى علة حسن
التكليف وهي التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن
والكافر وضمير الكافر من سوء اختياره فان قيل كان
للسائل ان يقول من شرايط حسن التكليف انتفاء المفسدة
بالنسبة الى المكلف كما مر آنفا وتكليف الكافر مفسدة له لانه
مستلزم لتمنيه وعقوبته في الآخرة واجاب بقوله وهو
معلوم لان حسن التكليف بخلاف ما شرطناه بمعنى
ان هذه المفسدة للكافر لم تحصل من التكليف بل انما حصلت
من سوء اختياره والمفسدة التي شرطنا عدمها في
حسن التكليف هو المفسدة الحاصلة من التكليف والغاية
ثابتة جواب سؤال مقدر توجيهه ان تكليف الكافر
لا فايدة فيه لان فايدة التكليف هي الثواب ولا ثواب
له فلا فايدة له في تكليفه فكان عبثا وتقريره بوجوب
انا لا نسلم ان تكليف الكافر لا فايدة فيه بل الفايدة ثابتة
وهي التعريض للثواب او الثواب والتعريض حاصل بالنسبة
الى الكافر كما بالنسبة الى المؤمن واما الثواب فانه فايدة فهل التكليف

المكلف به لا فايدة نفس التكليف واللطف واجب
لتحصيل الغرض به اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب
عند المعتزلة واحتجوا عليه بان اللطف
يحصل به غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض
بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع
الا بالطف فلو خلقه من دون ذلك كان ناقضا لغرضه
كمن دعا احدا الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيبه الا
ان يتعجل معه نوعا من التاديب فان لم يفعل ذلك النوع
كان ناقضا لغرضه فان
كان اللطف من فعله تعالى وجب عليه تعالى وان كان
من المكلف وجب على الله ان يتعرض له ويوجبه
عليه وان كان من غيرهما شرط في التكليف بالمكلف
فيه العلم بالمعقول وجه القبح المقبح منتفيا وان كان
لا يخل عن لطف والاخبار بالسعادة والشقاوة وفيه
مفسدة اشارة الى الجواب عن اعتراضات الا
شاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى تقرير الاول منها
ان اللطف انما يجب اذا خلا عن جهات القبح
لان جهة المصلحة لا يكفي في الوجوب ما لم تنتف
جهات المفسدة فلا يجوز ان يكون اللطف الذي
توجبونه مشتملا على جهة قبح لا تقولونه فلا يكون
واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة
لنا لانا نكلف بتركها وليس لها وجه قبح

وتقرير الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف
او مع عدمه والاول باطل والا لزم ان يكون الكافر مؤمنا
لان الكافر الا معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده
والثاني اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز
الله تعالى او مع وجودها فيلزم الاخلال بما يجب وتقرير
الجواب ان اللطف ليس معناه ما حصل الملطوف
فيه عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا انفا هو ما يقرب
حصول الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه ويجوز
ان تحقق مع وجود اللطف معارض اقوى منه تغلب
عليه كسوء اختيار الكافر وتقرير الثالث ان اللطف لو كان
واجبا عليه تعالى لما صدر عنه ما ينافيه او ايجاب بين المتنافيين
محال اما صدور ما ينافي اللطف عنه تعالى فلانه تعالى اخبر بان
بعض المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وكلا الامرين
مفض لانقضاء الحال الى الانكال والثاني الى اليأس
فلا يأتي بالطاعات بل بتقديم على العاصي وتقرير الجواب
ان هذه الاخبار ليس فسادها بجواز ان يقترن بالاخبار
بالجنة من الالطاف ما يمتنع عنده من الاقدام على
المعاصي والاجتناب عن الطاعات والاخبار بالنار
انما هو بالنسبة الى من يعلم كالكافر والمفسد متحققه
فيه لانه لا يعلم صدق اخباره تعالى حتى يفضي الى اليأس
ويصح منه تعالى التعذيب مع تحقق دون الذم المكلف
او امنع المكلف من اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة
الامر بالمعصية والالجاء اليها فيقبح التعذيب حينئذ لانه

على ذلك التقدير لما قال لو لطفت بي لكنت قال
الله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا
لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى فمنعهم اللطف
في بعثة الرسول لكان لهم هذا السؤال ولا يكون لهم
هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا
يقبح ذلك لان الله تعالى يستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف على هذا الوجه
الانسان غير على فعل القبيح ففعله لم يسقط من الباعث
حق الذم كما ان لا يليق حق ذم اهل النار وان كان هو
الباعث على الاقدام على المعاصي ولا بد من المناسبة
يعني ولا بد ان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة
والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله
داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن
لم يكن كونه لطفا اولى من كون غير لطفا فيلزم الترجيح
من غير مرجح ولم يكن ان كونه لطفا وهذا الفعل اولى
من كونه لطفا في غيره من الافعال وهو الترجيح من غير
مرجح والى هذين اشار بقوله ولا ترجح بلا مرجح
بالنسبة الى المنتسبين وعنى بالمنتسبين اللطف والملطوف فيه
ولا يبلغ الالجاء يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطف في استدعاء
الملطوف فيه الى حد الالجاء ولا لم يكن لطفا ضرورة امتناع عدم
الالجاء في معلومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا
او تفصيلا يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال
او بالتفصيل لانه اذا لم يعلم ولم يعلم الملطوف فيه ولم
يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا له الى فعل الملطوف فيه

فان كان العلم الاجمالي كافيا فالمطلوب الفعل لم يجب التفصيل
وان لم يكن كافيا وجب التفصيل فيجب النظر لان اللطف
انما يكون داعيا الى الفعل سببا لما بينه وبين الفعل
في نفس الامر سواء كانت تلك المناسبة معلومة للمكلف
او لا وبين ايضا ان اللطف من جهة الحسن يعني لا بد من ان يكون
اللطف مشتملا على صفة زايدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا
وبهذا خرج التخييري فانه لا يجب لان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز
ان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة
من الاخر فيقوم مقامه وسيجيء مثله كالكفارات
اثنتي ويشترط ضم البدل الذي يعني يشترط في كل واحد من
الامرين اللذين يكون كل منهما لطفا ويقوم مقام الاخر
كون كل منهما حسنا ليس فيه وجه قبح وبعض الالام قبيح
يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله تعالى و
مهما حسنه اما لاستحقاقه او لاشتماله على النفع او
دفع الضرر الذي ايدين او لكونه عاديا او على وجه التفضل
فلا بد في المشتمل على النفع من اللطف ملابسا ويجب
اللطف وهو ما كان مصلحا في الدين ومصلحا في الدنيا والمصلحة
في الدين اما مضرة او منفعة والمضرة اما الم او مرض او علة
او غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او رخص او غيرها
اورد مباحث هذه الامور عقيب اللطف واختلف
في حسن الالام وقبحه فذهبت الاشاعرة الى ان الالام
الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت مبتداة بها او
بطريق المجازات وسواء يعقبها عوض اولا وذهب المعتزلة
الى قبح جميع الالام لذاتها وهي صادرة عن الظلمة وانما

المقدمة

المقدمة ان بعض الالام قبيح عنا فانه كالالام الصادرة
من بعض المكلفين بالنسبة الى من لا جرم له او بعضها
حسن يصدر عن الله تعالى وصناد علة حسنة اما الاستحقاق
او اشتماله على دفع زايد على الالم او على دفع ضرر زايد
عليه او كونه على مقتضى العاده كما يفعله الله تعالى في الحي
اذا القيناه في النار او كونه واقعا على وجه الرفع كما اذا
وقع دفعا للصايل فانا اذا علمنا اشتمال الالم على واحد من هذه
الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله الله تعالى
ابتداء وهو المشتمل على النفع الحاصل للمتالم مشروطا باللطف
للمتالم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وكذا
العبث وهما قبيحان على الله تعالى ويجوز في المستحق كونه
عقابا اي يجوز ان يقع الالم على مستحق من الفساق والكفار
بطريق العقاب وكيف يتوهم قبحه وقد نص على مصلحة بعض المكلفين كما
في احد وجوه لان اللطف في الالم المكلف به يعني ان اللطف
غير كاف في الالم المكلف ليكون حسنا بل لا بد فيه ان يقع في
مقابلة عوض من حصول نفع او دفع ضرر لان الطاقة الواقعة
لاجل الالم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق فيبقى الالم
مجردا عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن مع اشتمال اللذة
على لطفه يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة
على اللطف لتذعى في الالم لان الالم انما يصير في حكم
المنفعة اذا لم يكن طريق لتلك المنفعة الا ذلك الالم ولو كان لها وصول

بعد الامكان الالم ضرر وهو قبيح ولا يشترط في الحسن واضدادا
المتألم بالفعل اى لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء عن الله تعالى
الالم لعوض الذي ابتدء عليه الله تعالى اعتبار الاختيار انما يكون في النفع
الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين لكونه زايدا فوق حسن وان لم
يحصل الاجتباء بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه والعوض نفع
مستحق خال عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع
ابتداء واحكامه فقال والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال
فالنفع يجوز ان يقع تفضلا من غير سابقة استحقاق ويجوز
ان يقع بعد الاستحقاق فقوله مستحق لخرج النفع المتفضل به
فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال ليخرج الثواب
ويستحق عليه تعالى بان ال الالام وتقويت المنافع لصلاح الغير
وان ال النوم سواء استند الى علم ضروري او مكتسب
او ظن لما يستند الى فعل العبد ولم امر الله عباده بالرضا او
اباحته او تمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء في
النار والقتل عند شهادة الثور او ان يشير الى ا
الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى ان ال الالام
بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله تعالى عوضهم
والا لكان ظلما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تعويته
المنافع ومنها ان ال النعم بان خلق الله تعالى اسباب
النعم لان النعم بمنزلة الضرر سواء كان النعم مستند
الى علم ضروري كنزول مصيبة ووصول الم او مستند الى

علم مكتسب لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سببا
للنعم فكان العوض عليه او كان مستندا الى ظن كان يتنعم عند ما
وصول مضره او فوات منفعه فانه هو الناصب لامارة الظن عليه
النعم بسببه فيجب العوض عليه وقوله لا ما يستند الى فعل العبد
نفسه من غير سبب من الله تعالى لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل
ان يحدث العبد فيعتقد جهلا بنزول ضرر او فوات منفعه
فانه لا عوض فيه ومنها او من الوجوه التي يستحق بها العوض على الله
تعالى امر الله عباده بالالام الحيوان او اباحته سواء كان الامر للايجاب
كالحج في الهدى والكفارة والنذر والنذب كالضحايا فان
العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام او اباحته يستلزم حسن
والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم حدا
ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان العوض يجب
على الله تعالى لانه مكنه وجعله ماليا الى الايلام مع امكان عدم الميل
ولم يجعل له عقلا تميز به الالم الحسن من الالم القبيح فكان ذلك
بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وهذا بخلاف
الاحراق اذا القيا صبيا في النار واحترق او يشهد احدنا
شهادة الثور فقتل انسانا بسببها فان العوض يجب علينا
لا على الله تعالى والتالف بالقاء الصبي في النار وفلان فعل الالم و
اجيب في الحكمة من حيث اجراء العاده والله تعالى قد منعنا من
القبائه ونهانا عنه فصار الملقى كانه اوصل الالم اليه فلذلك
وجب على الملقى العوض دونه واما شهادة الثور فلان

فلان التفضل اوجب انتهاءهم على الدوام ايصال الالم اليه من جهته
الشرع فصار وكانهم فعلوه والانتصاف للمشتكي المظلوم من
الظالم واجب عليه اى على الله تعالى عقلا لانه لو لم ينتصف صنه ادى
الى ضياعه حق المظلوم لانه تعالى يمكن الظالم من ظلمه وبين الظالم
مع انه تعالى يقتدر على منعه ومانعكن المظلوم من مكافاته فلو
لم ينتصف صنه لضاع حق المظلوم والتالى باطل قطعا لانه ينافي
حق الظلوم قبيح عقلا وواجب سمعا الخ ما ورد في القرآن من ان الله
تعالى يقضي بين عباده بالحق فلا يجوز ان يمكن الظالم من الظلم دون
عوض في الحال سواء ظلمه فاعلم ولم يكن له عوض تفضل الله
بالعوض المستحق عليه ودفعه الى المظلوم فان كان المظلوم من اهل الجنة
فرفع الله تعالى اعواضه على الانقطاع على وجه لا يبقى له انقطاعها فلا
يتالم به او تفضل الله عليه اى على المظلوم بمثلها اى بمثل الاعواض
لئلا يتالم بانقطاعها وان كان المظلوم من اهل العقاب
اسقط الله بها اى بتلك الاعواض جزءا من عقابه يوازيها
تلك الاعواض بحيث لا يظهر له التخفيف بان تعرف النفس عن
الالتفات فلا يحصل له السرور بحصول التخفيف وفي بعض
النسخ بحيث يظهر له التخفيف وهو سهو من النسخ ولا يجب دوامه
اى دوام العوض بحيث الى ابد الآباد بل يجوز انقطاعه مع الالم وان كان منقطعا
اى لان العوض الذي يحسن ولا بد ان يشتمل على نفع زايد على الالم
زيادة يحتاز معها المتالم الى مثل هذا النفع الزايد لا يتدعى

ان يكون دائما اذ يجوز ان لا يكون تحت اختياره فلا يلزم مع
كونه منقطعا فلا يجب دائما وهذا مذهب ابي هاشم وذهب
ابو علي الجبائي الى انه يجب دوامه لانه لو انقطع لوجب ان يوصل
اليه عاجلا لان المانع من الايصال في الدنيا هو الالم مع انقطاع
الحي فالمانع من دوامه وقد انتفى وورد المنع بقوله ولا يجب صوله
في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير يعني لانا ان المانع هو الالم مع
انقطاع الحي المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال
التاخير مصلحة غير ظاهرة فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة
وقال ايضا لو انقطع العوض لتالم بانقطاعه فيستدعي المتالم
عوضا فيجب ان يوصله فانه لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع
لتالم به واستدعى عوضا اخر وهلم جرا فثبت انه لو انقطع
وجب دوامه وما يؤدي وجوده الى عدمه يكون محالا فالانقطاع
مع ورود المنع ذاك لجعله والالم على القطع ممنوع مع انه غير
محل النزاع يعني انا لا نسلم انه يتالم بسبب انقطاع العوض اذ
يجوز ان ينقطع من غير ان يتالم بانقطاعه فلا يتالم به
مع انه غير محل النزاع فان النزاع في عوض المستحق على الدوام

لانى استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا داعيا ولا
يجب اشعار صاحبه اى المستحق للعوض ما يناله عوضا بخلاف
الثواب فانه يجب الى تقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم لانه لا يشعر
بانه ثواب له ولا يتيقن له منافع لان يكون عوضا بل يجوز ان يوصل
عوض كل ما يحصل فيه نفع بخلاف الثواب فانه لا بد ان يكون من جنس
ما الفه المكلف من ملاذ كالاكل والشرب واللبس والنكح لانه
يرغب به ويحمل المشاق بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه اى لا يجوز
اسقاط العوض فمن وجب عليه العوض لانى الدنيا ولا فى الاخرة
سواء كان العوض عليه تعالى وعلينا هذا مذهب ابى هاشم وذهب
ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا واستحل انتقام
المظلوم وجعله المظلوم فى حل بخلاف العوض عليه تعالى فان اسقاطه
عنه عبث لعدم انتفاعه به والعوض عليه تعالى يجب ان ايصاله الى
حد الرضا عند كل عاقل يعنى ان العوض اذا وجب عليه تعالى
يجب ان يكون زايدا على الالم زيادة ينتهى الى حد
يرضى به كل عاقل وان كان العوض علينا يجب مساواته
للالم لانه لا مزيد على ما يستحق عليه فى القصاص يكون ظلما وابطل
الحسين الوقت الذى علم الله تعالى بطلان حيوانه فيه والقتل
يجوز فيه للاصلح لولاه اى لولا القتل يجوز بعثه فى ذلك الوقت
وحيوانه ايضا وقال ابو الهذيل يموت البتة فى ذلك الوقت قال

كيز من الحق له بل يفنى البتة الى امد هو اجله ويجوز
ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف اى يجوز ان يكون اجل
الانسان لطفا لغيره من المكلفين لا يجوز ان يكون لطفا للمكلف
نفسه لانا بالاجل ينقطع التكليف عن المكلف وعند انقطاع
التكليف لا يكون اللطف متحققا والرزق ما صح الانتفاع
به ولم يكن لاحد منعه منه فطعام البهيمة قبل ان تبيعه مالكه
بالضع والبقل لا يكون رزقا لانه للمالك فهما منعه
الحرام الضع لا يكون رزقا لان الله تعالى منع المكلف من الانتفاع
منه وصار كان حلالا اباحه الى العبد منه بنصب وتعب
والعبد هو الى الرزق لنفسه الله تعالى ليس برازق فى
ذلك الى الرزق واما ما اتاه منه بغير فعله فهو من الله
والى الرازق له ذلك الرزق هو الله سبحانه والسعى فى
تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد يستحب اذا طلب الوسعة
على نفسه وعياله وقد يباح عند قصد تكثير المال
غير ذلك ويكتسب المنهى وقد يحرم عند اكتساب المنهيات
كالغصب والسرقة والربا والرزق عند الاشاعرة هو
ما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به فدخل رزق الانسان
والدواب وغيرها من المأكول وغيره مباحا او
حراما مملوكا او غير مملوك ويخرج ما لم ينتفع به وان
كان السوق للانتفاع لانه لو كتم ملك شيئا وعلى من
الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له
على هذا يصح ان كل احد سيستوفى رزقه والحرام كما

رخيصة غلاء ولا الغنى برخصه وذهب بعضهم الى ان الرزق هو
ما ينتفع به الحيوان من الاغذية والانتفاع لا غنى به
تقدير العوض الذى يباع به الشئ طبنا مكان او غنى وهو
رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت و
المكان فى الرخص والغلاء فان اختلاط العوض اغا يكون رخصا
اذا كان الاختلاط عما جرت العادة بكونه عوضا فى ذلك الوقت
والمكان وكذا ارتفاع العوض انما يكون غلاء اذا كان الا
رتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضا فى ذلك الوقت فذلك
المكان وقد يستند الى الله تعالى بان يقلل جلب المتاع الحق
ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء او كثير جلب المتاع
ويقلل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص وقد يستند
ان الينا اليهم كما ان تحجير السلطان الناس على بيع ذلك
السلعة بثمن غال ظلما منه او تحكم الناس لا غنى لذلك من
الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء والرخص بخلاف ذلك والاصل
لاصلح قد يجب على الله تعالى لوجود الداعى وانتفاء الصارف ذهب المعتزلة
الى انه يجب عليه تعالى ما هو اصلح لعباده واستدلوا على ذلك بانه
يجب الفعل عند ورود الداعى والقدرة وانتفاء الصارف
واعترض بان ذلك وجوب الفعل عند عفو اللازم عند تمام
العلة والداعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك
واين هذا من ذاك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من
ان يحصى ولنذكر بعضا من ذلك منها ان الاصلح
بحال الكافر المبتلى بالاسقام والآفات ان لا يخلق او يموت
طفلا او يسلب عقله عند البلوغ فلم لم يفعل الله ذلك بالجميع

اليه والبقاء حتى يفعل ما يوجب خلوده فى النار ومنها انه يلزم ان يكون امامة
الانبياء والاولياء المرسلين وغيرهم افضل من ربانية المفضلين اما يوم الدين
اصلح لعباده وكفى بهذا فضيحة ومنها انه يلزم ان لا ينبغى للمفضول ولا يكون لله تعالى
خيرة فى الانام والافضل ان يكون فعله نادرة للواجب كرد وديعة او دين لازم
فانه يجب عليه فورا شكرا او كون الدعاء لدفع البلاء وكشف الباساء والضراء او سؤال الله
الله تعالى ان يغفر هو الواجب عليه ومنها انه يلزم ان مقدور الله تعالى غير متناهية
فاذا قدر بضبطونا ان الاصلح خلافه يلزم عليه حكم فيلزم ان الله لا يكمله نادرة هو الواجب عليه
وفساده اظهر من ان يخفى المقصد الرابع فى النبوة وهو كون الانسان
مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبى ماخوذا من النبأ وهو الارتفاع فلعلوشانه
وسطوع برهانه او من النبى بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى نيل الجنة فعلى الاصل
كالنبوة وان كان من النباوة وهو الخبر لانباءه عن الله تعالى فعلى هذا قلبت الهمزة واوا ثم
الادغام كالمروة والرسول بمعناه وقد يخص بمن له كتاب وشريعة النبوة حسنة
لاشتمالها على فوائد كما قاصده الفضل فيما يدل عليه الفضل اى تشتمل معرفته
على وجود البارى وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبى فيما يدل اى
لتشتمل معرفة الفضل مثل الكلام والرؤية والمعاد وكيفما لتدل يكون للناس على
الله حجة بعد الرسل وازالة الخوف اى حاصل عند الانبياء بالنسبة لكونه نصرة

الا دون نهاد ومنها كونه غير قبيح لان الذنب قد اغواه الشيطان والقبح لم يكن
لغوايته اياه حكاية لاغوائهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع
ولغوايته ابراهيم ويعقوب اني احضرناهم كما الصدق الذاريات ونوح عليه السلام ونبينا
المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتابعيه واللازم ظاهر البطلان ومنها
كونه سارعا في الكفر لان معصوميته من المصطفين الاخيار اذ لا خيار اذ لا خيرية الا الذنب
واللازم منتف لقوله تعالى حكاية عنهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا
من المصطفين الاخيار بقي الكلام في ان العصمة هل هي مصيبة كتب فان بانيهم صدور
عن الانبياء المعاصي اما ان يكون مناقضا لما يقتضيه النبوة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ
او لا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا او
صغيرة سخيفة كسرقة لقمة والطفيف كنقة او غير سخيفة ككذبة وشبهها والعصمة عن كل ذلك
اما عمدا او سهوا بعد البعثة او قبلها وبجميعها عمدا وجوب عصمتهم عن ذلك مقتضى النبوة وقد
جوزه الفاضي سهوا زعما منه انه لا يخل بالتصديق المقصود بالنبوة وعن الكفر وقد جوزه
الاقلون قد مر الجواب بنا على كونه مزريا بهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة
اظهاره تقية واحترازا عن الفاء النفس الى التهلكة وردوا بان اولا الاية دفاب بالتقية انما
الدعوة للضعف الداعي وشوكة خلاف ذلك واعلم انه بعد البعثة الكبائر بعد البعثة وجوزه الحشوية وكذا الى
الصغائر السخيفة لاخلالها بالدعوة لما الاتفاق ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى ان الكبائر قبل

البعثة الصدور بعض الشيعة الى الصغائر ولو سهوا والمذهب عند المحققين الاشاعرة
منع الكبائر والصغائر بكسبه بعد البعثة مطلقا والصغائر غير بكسبه عمدا لا سهوا وذهب
امام الحرمين من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى كبائر الصغائر عمدا فان اراد بجواز
العصمة كما هو الظاهر من كلامه والله اعلم الشروع فلك بان ما ذكره من الادلة لا ينفي بذلك
فان صدور الذنب عن شيء الصغير سهوا لا يخل بالوثوق بقوله فهو والمتابعة
قبل البعثة غير واجب وبعد البعثة انما يجب فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة
فيما يتنفر الطبع والانكار عنهم صدر عنهم سهوا غير جائز ورد التنبيه فانا نكون كبيرة
او اصرارا على صغيرة من غير انابة ورجوع والزم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللعن
واللوم انما يجب عقلا بعد البعثة وعدم الانابة ومع ذلك فلا بأس بالتنبيه سمعا وبجواز كبيرة
سهوا او صغيرة ولو عمدا لا بعد البعثة ومن الغالبين على الاطلاق سلمنا ان الذين اغواهم الشيطان
وان امر حزب الشيطان سيما مع الانابة وعدم تقرير كون كثيرا بعموم كل فعل وتركه
قال البعض انها اذكرنا انه قد صدر ذنب عن آخر سهوا
او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبير سهوا والصغيرة الغير السخيفة عمدا
في نظر وكيف كان فالعقل والذكاء الفطنة وقوة الرأي لان من لم يتصف
بها لم يرغب بمتابعته والاتفق ولا امره ولو امره ولم يجب لعدم عدم السهو والنسيان فيما
امر بتبليغه والتنبيه على مراده لم يكن السهو في الامور العادية وعدم التنبيه عليه مما ينفر عنه ذوو الفطنة

انا كنا اذا كان الملك افضل منا قال لا اثبت لقتال مرتبة فوق البشرية كالملكية والجواب
ان ذلك لم يزل فوق ما قاله الذين كذبوا بايات الله حيث استبعدوا العذاب بالكلية
بالعذاب بكفرهم وكذبهم بالرسل فقالوا ما انزل الله علينا من شيء ان انتم الا تكذبون
نزل عليهم العذاب سنين ولا هو كذلك فيقدر على انزال العذاب عليهم الكلي ان جرت
العوائد بخلاف ذلك فقد دلت الآية على ان الملك افضل من واحد من البشر لانه اذا فضل
على البشر منهما واحد فانه يكفي ركنا على هذه الشبهة الا ان كونا ملكين اذ كونا مع
الخالدين الى الابد كما ان كونا ملكين يعني ان الملائكة بالمرتبة الاعلى فترك الاكل مع
الشهوة ارفع من الشهوة الى الاكل مع كسر الشهوة والقصر على الطيبات والجواب
على ادم فضل النبوة ومنها قوله تعالى شديد القوى يعني جبريل والعلم افضل من القوة والجواب
ان ذلك بطريق التبليغ والا فالتعليم من الله عز وجل ومنها قوله تعالى يسبحون الليل
والنهار لا يفترون والجواب ان كونهم يسبحون الليل والنهار لا يقتضي عدم الشهوة
وعلوهم عن ذلك لا يقتضي كون عبد الله واداعهم فيه من النبوة بل النبوة والرفع عن العبودية
مع الخلو عن الشهوة والكمال بالنسبة الى الكل ومنها قوله تعالى عبيد مكرمون
فوقاية هذه الملائكة الذين لا يعلمون ما يعلمون على ما تقدم عن عيسى عليه السلام
على انه تعالى بعين كثرة الثواب وسائر الكمالات ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء
والرسل والتقدم لا يقتضي الفضيلة والجواب ان يكون ان يكون لهم عند الله الوجاهة

الايمان لهم فان وجود الملائكة اعني غالبا يؤمن ان تقدم ذكرهم الموانع العقلية ومنها
ان الملائكة مرد عابدة مجردة ذواتها منفكة بالكلية عن العلقة عن الشهوة والغضب الذين هما مبدء
الشرور والنقص المنفكة بالكلية عن العلقة بالفعل عن شوائب الهيولى والنقص والمخلوق من القوة
الى الفعل عن الذين يكون من احتمال العدم فوقه على الافعال العجيبة والاحداث الصعبة الانزل وانتال ذلك
مطلقة عن اسر الجسد بالقوة الا في كرات قليلة كما ان ذلك حال البشر والجواب ان سر ذلك
عائد الى الملائكة ومنها ان الذين هم اعلم المنزهة للشهوات اكثر لطول زمانهم ولعدم
تحمل الشواغل واقوم لسدتهم عن محاله الحاصل المنقصة للثواب والجواب ان يزاد في العلم كون العمل
الاعلى افضل واكثر ثوابا بجهات آخر تقدم الفساد والمفاسد وتحمل المتاعب والمؤن
وذكر ذلك على عامة المقصد الخامس وهي رياسة عامة في امر الدين
والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وآله وبعد الفقد فوجب النبوة وبفقد العدم
فرع مثل التقفي فرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام قائما
على الاطلاق فانها كالامام والامام لطف فيجب نصبه على الله تحصيلا للوفاق اختلفوا
في ان نصب الامام بعد انقراض زمان النبوة هل يجب ام لا وعلى تقدير الوجوب على الله
ام على عقلاء الامة سمعا فذهب اصحابنا الى انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة وابو
علي عقلا وذهب الامامية الى انه واجب على الله تعالى عقلا واختاره المرتضى وذهب بعض الخوارج الى
انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم الى انه يجب مع الامن لعدم المكلف به والا فلا يجب عند المؤلف

لطف آخر وعدمه نافع يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف اما الفعل عن علي عليه السلام
انه قابل للكمال فرض عن قيام الدليل كما اذا ظهر او غابا مقهورا لظلمة بسطوة الجبابرة وتصرفه
العام لطف آخر واما عدم تصرفه مع حجبه النفس اياه سواء اختيارا حيث اخافوه وتركوا نصرته فنقوا
اللطف عما القوه ورددا باما نمنع ان وجوده عرض من تصرف لطف فان قيل ان التكليف اذا انعقد وجوده
كان واجبا بالكلية فظهوره وتصرفه فيبين من الفعل كما فجر وحكم بفطرة واكاد ذلك ف باكان بعد
الغيبة فان سكان الغيبة اذا ترك عن القيام فرض عام لكم فيبين السلطان المخوف من الغيبة بحيث لا ترك ذلك
بترك فرض عام لكم عموان السلطان برسله البهائم خاص فيبين هذا فرض عام لكم المعدوم عن موجود
متروك ان كون الاول من ظهور متروك في انتفاء الامام بل يجب ان يكون معصوما ام لا فذهب
الامامية والاسماعيلية الى وجوبه والباقون كذلك فهو اصح المصنف وجوه الاول انه لو لم يكن عصمة الامام لزم اما
دور او التسلسل ان اللازم اما الامام جواز الخطأ على الامامة في العلم والعمل وهو جائز الخطأ على الامام الف لوجوب اتباع
آخر ينبه ولا يذاد ابا ان يكون واسناع الثاني لوجوب عصمته والثالث عرف ان يقول الامام ان
طابق قولنا الامام لما ذكرنا من وجوب نصب الامام ولا يلزم منه ان يكون معصوما الثاني ان الامام حافظ
للشريعة فهو جائز الخطأ عليه لكم حافظا لها بما نقل بالكتاب والسنة والاجماع الاية واجتهاده
ان الصحيح وان اختلفا اجتهادا فالمجتهدون مأمورون والامرون بالمعروف يصيبون وان لم يفعلوا
الف فالناقص للشريعة القوية الثالث انه لو اخل الامام بالعصمة لوجب انكاره وهو مضاد لوجوب الطاعة
الثابت بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وجوب الفوض من عصمته اعني الاشتمال

ان امره والاجتناب عما نهى عنه وانما يفعلوا والاجتناب بقوله لو وجب الخطأ كما اقدم على المعصية
فيقضي امر الطاعة ونقوض الغرض من نصبه واجب بان وجوب الطاعة انما هو فيما كان قوله قائلا بالحق
وان لم يشترط سكوت عن اظهار الزاجر انه لو اقدم على المعصية لكان اقل درجة من العوام لانه عرف بما لم
يعرف العوام وما في الطاعات فصدور المعصية منه قبيح قبيح من العوام وابرأ بما نقوله ولا كذلك درجة من
اقص العوام فانه قالوا بالعصمة اختلفوا ان المعصوم من علم من فرض المعصية ام لا واختار المصنف انه
قادر على المعصية فقال ولا بأس بالعصمة القدرة والا لاستحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي
ولما كان ممكنا وقبح تقديم المفضول معلوم دلالة رجح المشاركون اختلفوا ان الامام هل يجب ان يكون
افضل من رعيته ام فذهب اكثر اهل السنة الى انه لا يجب ان يكون افضل وذهب الامامية الى وجوبه
واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته لجاز ان يكون مساويا او مفضولا
وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا بدليل عقلي قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان
يهدى فذلكم كيف تحكمون والمراد بالهادي رجحانه فيستحيل تقديره بغير الراجح عقلا ورجح والعصمة تقتضي
النص وبسرته عليه السلام بيان ان العصمة من الامور الخفية الا على العالم السرائر فيجب ان يكون الامام
منصوبا من عند الله وبسرته نبينا صلى الله عليه وآله فيقتضي النص على الامام بعده استحق عليه من الوالد ولده
لم يقصر في ارشاد امور خوفه تشغل بالبعض عن الاستحقاق فهو هذه الناس لم اختلفوا
كيف يصح امرهم فيما هو اهم الهمات ولا يتفق على من يتولى امرهم بعده وبما ان العصمة والنص محققان
على عليه السلام اختلفوا ان الامام كم من بعد الرسول صلى الله عليه وآله هو فذهب الامامية الى انه علي واختاره المصنف

وذهب الباقون للامامة ابو بكر واحتج للمنصف بان النصوص والنص كلها يفرق بين علي عليه السلام
الى المعصوم والمنصوص عليه بالامامة هو علي عليه السلم دون ابي بكر فهو الامام دون اول دعوى
اظهار المعجزة على يديه ما تقدم من انه خرق له العادة فصل انما يختص بها علي لان
علي عليه السلم افضل الحي لكن ليس والافضل يكون ابو بكر اماما بينا ان الامام
المفضول فيه واذا كان امامة ابي بكر ان يكون منصوصا ولم يكن منصوصا عليه لان الامامة يشترط بالنص
ولا تتحقق العصمة بدون النص فتقدم بصادرة ولا يكون النص عليه السلم فيما لا يعصى بسببه
على علي بامرة المؤمنين والامرة بالكسر الامارة ومنه امر الرجل اذا صار امير وقوله صلى الله عليه وآله لعلي
عليه السلم انت خليفتي عليهم وغيرها مثل قوله صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلم واخذ بيده هذا
خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا واطيعوا وقوله عليه السلم وقد مر بني عبد المطلب انكم يأتي وابو بكر
اتى وقد مضى وخليفتي عليكم بعد غيابه عنكم واجب انه لو كان يأتي مثل هذا لكان غير مخلي بين الناس
والدنيا لانه لم يخل مثل هذه النصوص بحجة لتواتر البيان واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا اذا عمر
بويع ولم يتردد واحد من الجمع بل سعوا بمبادرة لبيعة الامام تردد هم حتى قال ابو بكر رضا
امير وسلم امير وقال ابو بكر وطائفة اخرى للناس وانوس ابا الحسن عليه السلم تركت على حجة الصحابة
وفي ضمنهم واذا قال الامير والمراد بالنص عليه من قام بامره وطلب حقه كقيام بامره وبرعين افتضر الحق
البرد وقال حتى اني لم اكن اظن ان الخطب ارتاك استه وفي اول الامر اسهل وعلمه بهم بالنبي صلى
اقرب وبهم بشفقته احكام ارغبه وكيف يزعم مزاد بمكة وان الصحابة رسول الله صلى الله عليه وآله انهم بدلوا

بعدهم

وذهبوا من ظاهرهم وفضلوا اقاربهم وعشائرهم بقصرة رسول الله صلى الله عليه وآله واقاربه شيء يسيرة وانقياد
امره واتباع طريقته فضل يسير فضلوا مع وجود هذه النصوص القطعية القاهرة الدالة على
المراد بعين هذه الامارات وروايات تزيد بها تفيد باجتماعها القطع بعدم شمول تلك النصوص من
انعام الله جل وعز توفيق من يريد الله بهم رشدا وهجنهم لامير المؤمنين عليه السلم وتقدمهم الاجاد الكثيرة
فاسمعوا فيه كلامه في امرة الدنيا والدين ولم يتفق عن غيره خطبة ورسالة وصية خاصة وعند
عن البيت اشارة الى تلك النصوص وحمل عمر كلمة شورى بين ستة ودخل على عائشة في الشورى
وقال لابن عباس يعلم علما مدرك ابا بكر حتى يقول الناس هذا عمر رسول الله صلى الله عليه وآله ابن عمه
فلا يكشف ذلك لبيان وقال ابو بكر وددت انه سأل النبي صلى الله عليه وآله عن هذا الامر فمن هو وكان النبا زعه
وحاج علي معاوية بسبعة الناس لولا نص من النبي صلى الله عليه وآله وقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين
امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما اجتمع الاوصاف
على علي لما ذلك انما نزلت باتفاق المفسرين في حق علي حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع وصلوا
وكلمة انما تفيد الحصر لشهادة النحاة والاستعمال والوضع كما جاء بمعنى الا في قوله تعالى انما انت منذر
والاحق بذلك قبل الزوجة وليها والسلطان وامير البلد ولي الله وفلان ولي الدم وهذا هو المراد هنا
لان الولاية بمعنى النصرة بين جميع المؤمنين بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين
بانهم يصلون ويؤتون الزكوة حال الركوع والمتصرف في المؤمنين شأن الامر كولاية الحكم والحاكم
فعلي عليه السلم اذا هو بوجه التصدق بخاتمه واجب بنص كغيره لولي بمعنى المتصرف بنا لوالدين في الدنيا والدين

كافة ما حلف عليها فاذا برز عليه فقتله الله تعالى على يده والذي نفسي بيده لعمله ذلك اليوم اعظم
اجرا من عمل اصحاب محمد الى يوم القيمة وكان الفتح ذلك اليوم على يده ع وقال النبي ص لضربة علي خير
من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها وقتله مرحب وفتح الله على يده فان
النبي ص حصر حصنهم بضعة عشر يوما وكانت الراية بيد علي ع فاصابه رمد فسلم النبي ص الراية الى ابا بكر
وانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال ص لاعطين
الراية غدا رجلا يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار ثم دعا عليا ع فقيل به رمد
فتفل في عينيه ودفع الراية اليه فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي ع الباب
وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه ودحاه اذرعا وكان يغلقه عشرون
رجلا وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلا وقال ع ما قلعت باب خيبر بقوة
جسمانية بل قلعته بقوة ربانية وفي غزاة حنين وقد سار النبي ص في عشرة الاف
من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم من قلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي
سوى تسعة نفر علي ع والعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن الحارث ونوفل بن
الحارث وربيعة بن الحارث وعبد الله بن زبير وعتبة ومعتب ابنا ابي لهب فخرج ابو
جرول فقتله علي ع فانهزم المشركون واقبل المسلمون بعد نداء النبي ص وصاروا فقتل
علي اربعين رجلا وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقائع
المأثورة والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون علي افضل لقوله

قال ولانه اعلم

فكان افضل لقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وانه عليه السلام اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته
للرسول عليه السلام لانه كان في صغره كان في حجره وفي كبره كان ختنا له يدخل عليه كل وقت وكثرة الاستفادة
منه لان النبي ص كان في غاية الحرص على ارشاده وقد قال حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن
واعية اللهم اجعلها اذن علي ع قال علي ع ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علي ع علمني رسول الله ص
الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقائع بعد غلطهم
وقال النبي ص اقضاكم علي واستندت الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول الكلامية والفروع
الفقهية وعلم التفسير وعلم الصرف وعلم النحو وغيرها فان شيوخ المعتزلة ينتهون اليه وابن عباس
رئيس المفسرين تلميذه وابو الاسود الدؤلي النحوي بارشاده ونظيره اخبر هو بذلك حيث
قال والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل
الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من اية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل
او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت واذا كان اعلم كان افضل
ولقوله تعالى وانفسنا ليس المراد بنفسه لان احدا لا يدعو نفسه كالا يامر نفسه وليس المراد به فاطمة
والحسن والحسين لانهم اندرجوا في قوله ونساءنا وابناءنا وابناءكم ونساءكم فلا بد ان يكون
شخصا اخر غيره وغيرهم والحسن والحسين غير علي بالاجماع فتعين ان يكون
علي ع وفيها دلالة على كونه افضل الصحابة ان دعاه لطلب الله على انه افضلهم
والمجاهدة لعلمه والقتال انفقوا ان فجر الم مع لطلب لم كبيرة وكذا عليه من العقاب ذكره

فلا يلزم الترجيح بلا مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهرين اولى بالجوهر الذي هو باق
بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطا للاخر فاستحال الدور فيكون احدهما شرطا للاخر من غير عكس
فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يجعل احدهما شرطا للاخر اولى من العكس وان كان الثاني يلزم اجتماع
النقيضين لانه يجب ان يكون في ابتدائه لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل
فيلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله تعالى
اعدام الجوهر لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر فابطل القاضي ذلك المذهب بان حصول البقاء الذي هو توقف
الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول البقاء للمحل موقوف على حصول المحل في الزمان
الثاني فهو في الزمان الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء فيلزم
توقف الشيء على نفسه بواسطة ووجوب ايفاء الوعد والوعيد والحكمة يقتضي وجوب البعث
والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين محمد صلى الله عليه وسلم مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل المكلف
اختلفوا في المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسماني وذهب طائفة من المحققين الى ان المعاد النفساني
والمراد به وجود الروح بعد موت البدن وجوابه يمكن اثباته بالبراهين العقلية واما المعاد
الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه ولكن يجب ان يعتقد على وجه ذكره الانبياء لانهم صادقون
وذهب طائفة الى نفيهما واحتج المصنف على وجوب المعاد بوجهين الاول ان الله تعالى وعد المكلفين
بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب بعد
الموت الا بعد العود فيجب العود ايفاء للوعد والوعيد والثاني ان الله كلف عباده بالاوامر والنواهي

يجب

يجب ان يصل الثواب الى الطائع والعقاب على العاصي فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا
لكان ظالما تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا وهذا البيان مبني على قاعدة الحسن والقبح العقليين
وان العدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب المعتزلة ولما بين ان المعاد جسماني وروحاني
كلاهما واقعان اما الروحاني فلانه حين يفارق النفس تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة
وشقاوة وفي جانب القرآن مثل قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله
امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين وقوله تعالى
يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستقل العقل باثباته
ولكن قد ورد في القرآن ايات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا يقبل التاويل منها قوله تعالى
قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا
قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه
ايحسب ان لن يقدر عليه احد وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا
غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم
نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك من الايات فالمعاد الجسماني ضروري
من دين محمد صلى الله عليه وسلم لانه اخبر الصادق فيجب التصديق والامكان لان فاعل الكل
لان المراد جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف
اشارة الى جواب شبهة تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا

فيخلق جزء بدل الماكول جزء من الآكل فيتذكر، اما ان لا يعاد الاصل وهو الظاهر او يعاد
كل واحد منهما وهو لا يستقيم الا بكون جزء واحد بعينه بدنا ان واحدا شخصيا من بدنين او يعاد
احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه وهذا هو الاقناعية الاترجح على ما تحقق مقصودنا وهو انه لا يكون
اعادة جميع الابدان بما فيها كما زعم فخر بل يكون المعاد اما هو الاجزاء الاصلية من البدن
من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء وهذا هو الاظهر من ان الماكول قبل ان يعاد فيه هذا العمر
قول المطهر ولا يجب اعادة الفواضل المتكونة فان كان من الاجزاء الاصلية للماكول اعيد فيه والا
فلا وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها دوام الكيونة مع الاحتراق وتولد البدن
من غير التوالد وشاهر فوز بكسر الباء استبعادات احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر الاجساد
بانه لو ثبت المعاد لكان اما ان يكون عود الروح الى البدن على العالم الذي مر وهو الذي سخ او
على الافلاك وهو باطل بحكم ان الافلاك وهو ظاهر بانه يلزم تولد البدن من غير التوالد وذلك
عند البعض وهو قبيح وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها على العالم الذي مر وعلى الافلاك
لانها لا يسعانها لفوات جنة فوقها كوقوف السماء والارض فيها ضرورة كبر فوق الافلاك اكبر
خارجها ودائم كيف كان الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد الجهات وهو منتهى عالم الجسمانيات
وعلى امتناع ما بعد الثواب والعقاب بانه يلزم دوام الكيونة مع الاحتراق وعدم شاهر النور
الجسمانية لان وصول الثواب واما وصول العقاب بانه منتف اذ البعض دائما يوجب الخير لكان
الغير المناسب واجاب المقصد عن هذا الوجه بانها استبعادات والامتناع يفتقر فاذكر فان

الانوار

الافلاك حادثة كما ذكر فيكون خلقها جائزا واذا كان خلقها جائزا كان الخراق البقاء جائزا على
ان عود الروح البدن يقع الاعتراض لا يوجب القبح وحصول الجنة فوق الافلاك جائز وما ذكر
من حديث الحدة فتوسعة لا يسلمها ودوام الكيونة مع دوام الاحتراق فكر والتولد
البقاء كما يأتي ان شاء الله والقول بعدم الجنة والقول بكونها بقدر لا تسع الناس فقط باطلان كذا افهمه شيخنا المقرأ
وهو الشيخ المقرن بالتعظيم والاجلال والمدح وهو قول مبني على ان ارتفاع حال الجنة
قصد الى فعل الواجب والمندوب وفعل القبيح وهو الحرام على ما هو مذهب من يرى ان الاصل
والاصل يباح بالشرع فيفعل الواجب لو وجوبا ولو وجوبا غيريا مشروطا بالاستحقاق الفاعل
الثواب والمدح بفعل الواجب لغير بفعل الواجب لو وجوبا ولو وجوبا والمندوب كذلك الا ان الشرط
في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعل الواجب لغير بفعل الواجب لو وجوبا ولو وجوبا غيريا والقصد لانه شرط صحة
اجزاء المبني فاعل قبيح الثواب والمدح بفعل الواجب لغير بفعل الواجب لو وجوبا ولو وجوبا غيريا والقصد لانه شرط صحة
بخلاف ما اذا فعل لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب والمندوب لما استحق
المبني عليه عقابا ولا ذما بهما وكذا لو ترك القبيح اداء بل بفعل آخر قبيحة او غير قبيحة استحق المبني عليه الثواب
واما المبني على المدح والثواب بفعل الطاعة لان الطاعة مشقة لزمها الله تعالى للمكلف وظاهر ان
المشقة من غير غرض عقلي وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم والغرض لا يحكم الانتفاع ولا يصح الا بتذاذ اذ لو
لم يكن الابتذاذ لكان التكليف عبثا وكذا المبني على العقاب وهو الضرر المستحق للغير لان الله تعالى
والمدح وهو قول مبني على ارتفاع الغير يصح قصده بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاستحقاق عليه

بايتان واحد منها بل بايتان الجميع كما في ترك القبيح من غير فرق ولو اعتقد عينه احسن
لصحة التوبة اي لو اعتقد التائب في بعض القبايح الحسن صحة توبته عن قبيح اعتقد
حسنه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه وكذا لو استحقر
اي اذا استحقر التايب احد الفعلين واستعظم الآخر من حيث القبح حتى اعتقد
بالحقير ان وجوده بالنسبة الى العظيم كالعدم وباب عن العظيم دون الحقير يصح
توبته لانه باب عنه لقبحه كمن قتل ولدا لغيره وكسر فلما لم يتب عن قتل الولد
دون كسر القلم صح توبته والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يبتني على
اي على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الآخر لانتفاء ترجيح الداعي بالنسبة
اليه وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح لقبحه لقبحه ولا يلزم من ذلك ان
يكون الندم على البعض الذي تحقق معه الترجيح لقبحه اولا يخرج الدواعي بهذا الترجيح
عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل
فان الافعال تقع بحسب الدواعي فاذا كان داعية بعض الافعال راجحة على داعية
بعض آخر اختص الفعل الذي يكون داعيته راجحة بالوقوع وان اشترك معه غيره
في الدواعي اقول لا يخفى على المتامل ان محصل ما ذكره من التحقيق عدم التفرقة
بين ترك القبيح والايتان بالواجب كما ذكرنا لو على فاخر كلامه يخالف اوله ولو
اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض دون بعض
وسياتي تحقيق كلام امير المؤمنين واولاده عليهم السلام وهو ان التوبة لا يصح
عن بعض دون بعض والا لزم الحكم ببقاء الكفر على التايب منه للعلم بصغيرة والذنب
ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم كما في ارتكاب الفرار
من الزحف قد يفتقر الى امر زايد كتسليم النفس للحد في الشرب وفي الاداء
الواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما يعني منه ما يبقى ويحتاج الى اداء

لا الزكوة فانه اذا اخل باخراجها فالذمة باقية الا ان الواجب ورد مع ذلك قضاءا فاذا اقتضى سقط
كالصلوة والصوم ومنه ما لا يتعلق به القضاء كالحج والندم والعزم كما اذا ترك صلوة العيد او صوة
الجمعة اذا زالت وان كان الذنب باقيا حتى ادرك المستحق العاصي الحي ان كان قتلا والا بالقتل
لصاحب الحق لو وارثه والا بصاحب بر والمال لصاحب الدين او الاجنبي بعضه لاداء الحق برضاهما
او الندم عليه بنية التقرب الى الله تعالى بان لا يتخلص صاحب الحق ولا وارثه او استوفى الا بتخلل ان
كان الذنب اصلا او بدلا عن ذلك الذي ذكرنا من تسليم النفس واداء الواجب او قضاءه او البدل
الحي الى اصحابه او الندم عليه وعزمه ذلك جواب عما ذكر التوبة على واجب آخر فانا نرى ان ترك
سقوط العقاب بالتوبة قال امير المؤمنين امام المؤمنين ان الفضل اذا ندم من غير تسليم نفسه
للقصاص حتى توبته عند الله تعالى كان وضع القصاص من استحقه معصية محدثة يستدعي توبة اخرى
ولا يقدح في التوبة عن الفضل ويجب له اعتذاره عن العقاب مع توبته اذا كان الذنب الذي
يتعلق به التوبة عن الفضل ويجب له اعتذاره عن العقاب الا اعتذار من لم يعلم ان عين العقاب له
لانه اوصل اليه ضررا من لم يسبب له العقاب ويجب عليه الاعتذار عنه ولا يلزم تفصيل ما اغتاب الا
اذا بلغه عن وجه الغش وان لم يبلغ لا يلزم الا اعتذار لانه لم يوصل اليه سبب العقاب فلا يكلف
بكل ما اتى به الفقيه المتوبة لانه خالف بغير ما اوجب قال وقد يعفو بعضهم بعضا ايجب العفو ان
ما كل ما اخبر به منا ذكر هو من وجوب التفصيل مع الذكر اشكال وجب المغفرة اما اذا ترك الى
الندم التفصيل ان كان بعلم الغيب مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه
التفصيل فيما علم مفصلا وقال المحقق اشكال لان الاخر اكمل بالندم على كل قبيح صدر منه وان لم
يذكره مفصلا وقد وجب الحذر بالتفصيل اشكال قال بعض المغفرة اذا ارتكب العقاب على
ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها كان مشبها لما فرط منه بما وذلك
الطال للندم ورجوع الى الاصرار وقال المحقق اشكال لانا لا نم انه لو لم يندم عليها او ذكرها
لكان مشبها لها اذ ربما يقرب عنها صفح من غير ندم عليها ودون اشتهائها وانتهاج لها وكذا المعلول
مع الاقرار فيما بعد اشكال فانه اذا صدر التوبة عن المكلف وجب الندم على العزم على الاخلال
المعلول كما اذا اقر عن صاحب بان الزكوة عليه والاصل بقاء المعلول فيجب الندم على العزم على الاداء

جميع ذنوبه اشكال لان الجزاء يحصل بالندم في الآخرة وكذا وجوب سقوط العقاب بها فيه
ايضا اشكال ومذهب المعتزلة انه يجب على الله تعالى ان يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان
العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عنه كمن بالغ في الاعتذار
الى من اساء اليه فانه يسقط ذنبه بالضرورة واعترض بان من اساء الى غيره وهتك حرمته ثم جاء معتذرا
لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء عفا وان شاء [illegible] يسقطه
ثم الكبيرة ثوابها اختلفوا في سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة الكبيرة تبطل ثواب التوبة وعند الكرامية
تبعيض التوبة [illegible] واحتج عليه بانه لو كان الكبيرة الثواب لما وقعت محبطة دون الثواب
لكنها قد تقع [illegible] بقوله لانها تقع محبطة ولا يعقل فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والمتأخرة
[illegible] يسقط عقابها [illegible] الطاعات لا يسقط العقوبات بالكبيرة ثوابها واللازم باطل
للقطع بان من تاب عن المعصية ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب التوبة [illegible] ولقوله
ولولاه لانتفى الفرق بين التقديم والتأخير ولا اختصت التوبة بمعصية معينة لسقوط عقابها [illegible]
لان [illegible] الكبيرة الثواب لما الكل على التوبة ولما هذا [illegible] بقوله ولا الاختصاص اي لولاه لما
الاختصاص واحتج الآخرون فانه لو كان بعض التوبة يسقط بعضها الوعيد عنه لما [illegible]
العلم الاجزاء [illegible] ولا يقبل [illegible] لا ينتفي الشرط فان لزوم الوعيد عند الكل [illegible]
عذاب القبر واقع لامكانه ولتواتر السمع بوقوعه عذاب القبر للكافر والفاسق مما اتفق عليه
سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده وانكره ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر
المتأخرين من المعتزلة [illegible] لنا [illegible] الصادق [illegible] فقط واما اخبار الصادق
فلقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
عطف في هذه الآية عذاب القبر [illegible] العذاب الذي هو عرض النار [illegible] وقيل فيها
الساعة فهو في القبر ولقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين [illegible]
[illegible] القبر [illegible] فقد قال بالعذاب [illegible] والاحاديث المتواترة المعنى كقوله عم القبر
روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه عم مر بقبرين فقال انهما ليعذبان
وما يعذبان في كبير بل لان احدهما كان لا يستنزه من البول واما الآخر فكان يمشي بالنميمة وكقوله عم
استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وكقوله لسعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلف
[illegible] الاخبار [illegible] والمنكرون بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة وصيرهم فيها [illegible]

لا يذوقون اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية
على انتفاء موته اخرى بعد المسألة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة
[illegible] بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن فلا يتصور
موتهم فيها قالوا انما يحكم العقل بالظواهر اذا [illegible] بها اذا لم يمكن حملها على معقول فاما [illegible] ايا
يجب [illegible] وصرفها عن الظاهر ا فلا [illegible] احتج بها وقيل حملها على المعقول [illegible]
[illegible] لان مذهب [illegible] فيه احيا [illegible] والقول بها مع عدم المشاهدة [illegible]
[illegible] اكثر السباع والطيور [illegible] في بطونها وحواصلها [illegible] احرق [illegible]
[illegible] الرياح الى جهة [illegible] فانا نعلم عدم احياء [illegible] عذابه [illegible]
بحيز الاصحاب في التقصي عن هذا بقدرة الله تعالى [illegible] صورة المصلوب لا يبعد في الاحياء والمسألة مع عدم المشاهدة
كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حياته وكما في رؤية النبي صلى الله عليه وسلم جبريل عليه السلام وهو بين اظهر الصحابة
مع سترة عليهم واما القبور [illegible] فان [illegible] في الاجزاء الجيدة [illegible] عندنا قبلها
فان [illegible] الحياة [illegible] ولكان خالف العادة فان خوارق العادة تجري [illegible]
في معتقدات اهل السنة والجماعة من المسائل الميزان والصراط والحساب والكتاب [illegible]
نحو نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيجب التصديق بها اما الميزان فقد قال الله تعالى
ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال تعالى فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فأمه
هاوية وذهب كثير من المعتزلة الى ان الميزان له كفتان ولسان وشاهين [illegible]
في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذاهبا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف ادراك
[illegible] بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك
فميزان الالوان هو البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات
العقل واجيب بانه يوزن صحائف الاعمال وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما
ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلال الامر وعظم
المقام واما الصراط فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم احد من السيف وادق من الشعر
يعبره اهل الجنة وتزل به اقدام اهل النار [illegible] المراد [illegible]
[illegible] وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن العبور عليه وان امكن

فيعذب ويعاقب على المؤمنين في الصلوة يوم الغيم فقط فالاول المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله
سبحانه وتعالى بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله فاهدوهم الى صراط الجحيم والمراد بالاولة الواجبة وجل الجنات
كالصلوة والزكوة وكونها وجل الاعمال الرديّة المتسلل عنها وتؤاخذ بها كالنظر على الحرام وطول المرور لكثرتها وبقصر خطوتها
والجواب ان المكان الغير المأمور به كالمشي على الماء والطيران في الهواء عابة في نفسه الى وذة الله تعالى بسهولة الطريق
على من اراد كما جاء في الحديث انهم من هو كالبرق الى طرف ومنهم من هو كالريح العابرة ومنهم من هو كشد
عدو وهذا الحديث فقيه قال الله تعالى ان الله سريع الحساب وقال صلى الله عليه وسلم اعقلها وتوكل
واما نظر الكتب فقد قال الله تعالى اما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال الله تعالى وكل انسان
الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا والجمع دليل على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن
والله وقفت مناداة جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لاكثر المعتزلة كالشيخ ابي القاسم
عبد الله البلخي وغيرهما حيث زعموا انهما تخلقان يوم القيمة لنا وجدان الاول قصة آدم وحواء انه كان في
الجنة ثم اخرجا منها باكل الشجرة وكونها تخلقان عليها من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة
وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المعتزلة بقليل وحملهم لسان من الدنيا بجزء من الدين
بالدين والمراد لا جماع المسلمين هم الاكثر كل تخلق الجنة ودوام النار وصونها بقوله تعالى
الآيات الدالة على ذلك كقوله تعالى واعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي
مما يقرب منك المنكرون بوجوده الاول ان خلقها قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعف ظاهر
الثاني انها لو خلقت لهلكت لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على انها ودوامها
ان هذه بدوام اكل الجنة وظل واجب بتخصيصها من ايات الهلاك حتى من الاولة وبهلال الهلاك على غير
الفناء قبل من ان المراد بهلاك كل شيء انه هالك عن قريب لضعف الوجود والامكان فان تخصيص
بالهالك المعدوم بان الاوامر المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائها ولا انتهاء لوجودها كحب بعضهم
على الدوام زمانا بعيدا كما في دوام الماكول فانه في الجنة دوام لا ينقضي فظهر بهذا الخطأ
الثالث انه قال صلى الله عليه وسلم خلق الجنة قبل السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد خلق السموات
والارض لانها داخل الاجسام واجيب بان المراد بخلقها كونها في السموات والارض لا مطلقا

ان يكون عرضها بقدر الطول البقاء ولا بعد الفناء اذ نسع فيام الخوف واحد شخص يحاسب وجود بين يدي
اذا واحد هامو جود والا آخر معدوم والتصريح بانها اخرى بان عرض كرسي السموات والارض فيجعل هذا
على ذلك كما قال ابو يوسف ابو حنيفة الايمان هو المعرفة والاقرار باللسان التصديق مطلقا قال مع ذلك انا مؤمن
بوسف وانت لست بمؤمن لنا ان التصديق فسرناه بذلك وقال غيره الايمان ان تؤمن بالله وملائكته
الحديث التصديق واقامة الشرع فقد عدد الشارع التصديق للرسول فيما علم مجيئه ضرورة مفصلا فيما
على تفصيله والاجمال فيما لا على تفصيله والتصديق هو قال الكرامية وهو كلمة الشهادة وقال قوم انه
اعمال الجوارح وهو مذهب الخوارج والغلاة وعبد الله بن كرام الطاعات بمرة فرضا كان او نفلا وهو
الى هذا ما اكثر مغرور البطالة الطاعات المفترضة من الافعال والتروك من النوافل وقال المعتزلة
وبعض السلف كما بني الى هذا التصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وقال طائفة هو
التصديق مع كلمة الشهادة وردّ هذا اجماع الصحابة على ان من ترك الصلوة عمدا مع القدرة
والتمكن ولم يكفر الاول غير التصديق بالقلب وهذا ليس بايمان بالعوارض وعندهما واستبقتها
انفسهم اثبت الكفر الاستمرار الكفر وهو التصديق الفعلي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم
اجتماع الكفر والايمان ولانكر انهما متقابلان ولا ينكر انه بعض الاقرار باللسان لقوله تعالى فاما
الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولعدم انقياد من الناس من يقولوا امنا بالله وباليوم
الآخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت بينهما تباين الاثبتين التصديق اللساني فقط ونفى الايمان فعلم
ان الايمان ليس هو التصديق اللساني فقط ولانه اية الايات الدالة على محبة القلب الايمان
كقوله اولئك كتب في قلوبهم الايمان وفي بدخل الايمان في قلوبكم وقلوبهم مطمئن بالايمان ومن ذلك الايات
الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونه اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منه ولو
دعا النبي اللهم اثبت قلبي على دينك وقوله الايمان وقد قتل من قال لا اله الا الله الا شقق قلبه واثبت
ان محل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق لان الفعل القلبي انما التصديق وانما الموقوف الباقي
بطلان ذلك التعذر بكون معقولا عن معناه والتغير وكان على ان يعبر ان يعبر الفعل بالموضع كما
بين نقل الصلوة والزكوة وامثالها ولو نقل لاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو بذلك اولى لكن الشارع
لم يرد على ان قال بالايمان ان يؤمن بالله وملائكته الحديث كما نقل عنه انه قال والدليل على ان الاعمال
خارجة من الايمان انها الايمان معروفا بالعمل الصالح معطوفا هو عليه غيره موضع من الكتاب كقوله الذين
امنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ونظائر ان الشيء لا يعطف على نفسه والعبد يؤتون الايمان

لقد اجملت العمل المقبل امران كونها طائفتان من المؤمنين اختتموا فاثبت الايمان مع وجود القتال
وظاهران التي لا تكون اجتمع اجتماعهم عنده ولا مع ضده، او الكفر عدم الايمان عما من شانه وهو مع
عدم التصديق الذي بعض العلم فيجيء به الا بقرينة والظاهر ان هذا اعم مما كذبه ظاهرا شرعا مع علمه بصدقه
الامام انزالا لشهود الى فرقي ما مع التصديق والتكذيب والمذاهب راجع قوله اما مع التصديق او بدونه
يعني ان عدم الايمان اعم من ان يكون مقارنا لعقد الايمان وهو التكذيب او لا يكون مقارنا لعقد الايمان
بان كان بعد اعم من التصديق واعتبار الحدوث لامام الحرمين لا يجوز خلافا الخ ان لعقد يوجب
فان كل خلاف جاء به جاء لم يصدر فقد كذبه ذلك ضعيف لظهور المنع قال قبل لم استحق الشرع وان قطع
اذ الغير المصحف بالقرائن او اشد الدلائل ربما اخبر كافرا خلافا وان كان معتقدا للشرع اخبر
بشرع خلافا بروح لا يكون عدم الايمان مانع دلالة الكفر معاوان كان حيث لم يكن المقصود به
او ارتكاب المنهي عنه علامة التكذيب وعدم التصديق لم يكن عدم الايمان حاصلا فرجع عن الكفر من
القائل عنه دلالة الكفر ما نفى لدخول فيه فقد لو سلم اجتماع التصديق المعتبر مع الايمان مع ملك الامور الى
ما كفر وفاقا فيجوز ان يجعل بعض المحظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكونه كفرا لوجود التكذيب
فيه والنفي التصديق عنه كما لا نفاق بالشرع وشد الزنار وجعلها كالزنار وشرب الخمر وبنحو ان ذلك
امر متفق عليه وتختلف في وجود منصوص عليه ومستنبط من الدليل وقد صرحوا بكتب الفروع والفرق الخارج
عن طاعة الامام مع الايمان والنفاق انهما مع الايمان داخل الكفر الكاشف عن عدم وجود ضده فيه
خلافا للمعتزلة من تركب الكبيرة فانه عندهم لا موصوف لا كافر بل بمنزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف
وهو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع
فعل المعاصي قولا وفعلا واجب فالامر بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب سمعا اتفقوا
على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انه بحسب الشرع او بحسب العقل فذهب البلخي وابنه الى وجوبهما عقلا
وذهبت الاشاعرة الى وجوبهما شرعا والمعتزلة قال انهما واجبان بالسمع والدليل عليه الاجماع فان القائل
قائلا بوجوبه مطلقا وقائل بوجوده بشرط امن الضرر فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى
ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر او لسبق الامر بالشيء على حاله
فقد وصفهم بالخيرية بعد نزول الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب والايمان لم
يكن شرعا عقل وجب عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاحتمال كالزنا واللام للعهد وبيان الملازمة
انها لو وجب عقلا لوجب الامر لان كل واجب عقلا فهو واجب شرعا لما حصل به حد الوجوب وهو

كان

ولو كانا واجبين عقلا لما كان كان فاعلها واجب وفرع المعروف وترك المنكر فعلم خلاف
الواقع وان كان تاركها يلزم الاخلال بحكم الله لا لزام الاصل بالواجب العقلي وشرطها علم فاعلها
بالوجه الامر شرط الامر والنهي عن المنكر ان يكون فاعلهما عالما بان ما امر به معروف وان ما نهى منكر وان
ذلك ليس غرضه الى كل الاجتهاد به الا اختلف فيما اعتقاد الامر والمامور والناهي ويجوز ان يشترط
الا خوان يكون غرضه باثر امره ونهيه واقعا بها المقصود فانه اذا لم يظن انها تقع لم يجب
لا يكبان عليه والشرط الا خوان يجوز اتفاق المفوه ان ظن ان لا مفوه لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة الى بعض
اخوانه او لو استوفى الظن لا وجب عليه وبنحو يخيس عن احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب
فقوله تعالى ولا يخيس وقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة الذين آمنوا لهم عذاب اليم فانه دل على حرمة
النسبة الى الفاحشة ولا شك ان يخيس سمعة الطاهرة والسنة فقوله عليه السلام من يتبع عورة اخيه يتبع الله تعالى
عورته ومن يتبع الله عورته يفضحه على رؤوس الاشهاد اللولبي والا خوين وقوله عليه السلام ان
عورة من يتبع الله عورته فضحه على رؤوس الاشهاد اللولبي والا خوين وقوله عليه السلام ان لا
يخيس عن المنكر ان يحل بيده او بكره اظهارا ثم ان فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم
سقط عن الا خوين واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الا خوان الكل بتركه اذا الا خوان يعتبرون

من الشرح بحمد الله والمنة على الوفق للامام نفع الله به الطالبين وجعله
ذخيرة ليوم الدين انه خير موفق ومعين فقد وقع الفراغ عن
كتابته على يد افقر الذليل الفقير الى رحمة ربه عبد الله علي بن
يوم الثلثاء من شهر رمضان المبارك سنة ست وستين
وماتين بعد الالف من هجرة المصطفى صلى الله عليه وآله

اللهم اغفر لي ولوالدي ولاساتذتي ولاهل
ديننا بحرمة المعصومين

٢٣٠

۱۰۲۳۰۲